حــوار

الشـــرق والغرب

الغلاف للفنان خلف طايع

دكتــور

محمد علي الكردي

حـــوار
الشـــرق والغـــرب

دار مطـابـع المسـتقبـل
بالفجالة والإسكندريـــة
ومكتبة المعارف ببيروت

الطبعة الاولى ٢٠٠٢

مقدمة

ليس من شك فى أن الحوار بين الشرق والغرب هو الصورة الحضارية المعاصرة للعلاقات -المفترضة- بين الشرق والغرب وبلاد الشمال والجنوب، وذلك بعد عصور طويلة من الخلافات العقائدية والصراعات السياسية والاقتصادية والصدامات العسكرية التى نتمنى أن تنتهى تمامًا من تاريخ البشرية حتى تقوم فكرة "**العولمة**" ليس على أساس من هيمنة دولة كبرى واحدة على مصير العالم والبشرية، وإنما على التضامن والتعاون بين الدول قاطبة على أساس من التكامل والتناغم اللذين يقبلان التعدد والاختلاف فى ظل الوحدة العالمية للإنسانية. إلا أن هذا الأمل، فى ظل الصراعات الدولية الحالية، وبوجه خاص فى قلب منطقتنا العربية التى لازالت تعانى من غطرسة إسرائيل وسياساتها

التوسعية سواء على المستوى السياسى أو الاقتصادى فى إطار ما يسمى بالسوق "**الشرق أوسطية**"، لا يتعدى -كما يبدو- كونه أملاً أو حلمًا جميلاً.

بيد أن الأمل نفسه لا يمكن أن تقوم له قائمة إلا إذا اكتسب نوعًا من الشرعية؛ وليس من شك فى أن هذه المشروعية لا تعدو، بالنسبة لرجل القلم، القدرة على فهم عصره وإدراك حركة السيرورة التاريخية التى تهيمن عليه، ومدى مواكبة مجتمعه أو واقعه المحلى لهذه السيرورة أو مدى الخلل والتناقض الذى يفصله عنها. ولكن هذا الإدراك المتصل مباشرة بوعى المثقف أو الكاتب لا يكفى بدوره -فى نظرنا- لإضفاء الشرعية على الأمل أو التفاؤل بالنسبة للمستقبل إلا إذا سمح لصاحبه بإنتاج المفاهيم واستحداث المبادئ النظرية التى تمكنه ليس فحسب من التقاط حركة التاريخ؛ وإنما أيضًا من كشف قوانينه التى تساعد أمته أو مجتمعه على تغييره وتعديل مساره. وليس من شك فى أن مفهوم "**نهاية التاريخ**"، الذى ارتبط بحركة ما بعد الحداثة، يتجلى لنا من هذا المنظور، وهو الخروج من غيابة الأيديولوجيا، التى ورثناها عن القرن التاسع عشر الغربى والتى تصور لنا التاريخ كضرب من الميكانزمات الموضوعية والحتمية المفروضة على الناس والمجتمعات، وكأنها قدر مكتوب، إلى رؤية جديدة تقودنا إلى محاولة السيطرة على التاريخ،

وإعداد ضروب من "**التخطيطات**" و"**المشاريع الاحتمالية**" التى نستطيع بها أن نواجه انزلاقات الحاضر، وأن نشكل رؤى المستقبل وتوقعاته.

على هذا النحو، كان همّنا فى البحث الأول، الذى أسميناه «**الشرق والغرب بين الواقع والأيديولوجيا**» غربلة ونقد التصورات الزائفة التى صاغها، من جهة، كُتّاب غربيون يميلون، بعامة، إلى تحجيم "**الآخر**"، والتى صاغها، من جهة أخرى، كُتّاب يميلون إلى تفخيم "**الآخر**"، أو التعاطف معه بحجة تعويضه عن "**الفرص الضائعة**"، ونحن لا نعتقد أن التاريخ، بما هو تاريخ، أى تحقق وإنجاز، يعرف شيئًا اسمه الفرص الضائعة. من ثمَّ، فالرؤية العلمية للذات وللآخر لا يمكن أن تقوم إلا على أسس نقدية، وذلك لسبب جوهرى وبسيط، فى الوقت نفسه، وهو أن رؤية الإنسان لذاته وللتاريخ متجاوزة دومًا لوجوده؛ وكل دعوة إلى التطابق مع التراث (النزعة الأصولية) أو الآخر (النزعة إلى الاندماج بالغرب) هى دعوة "دوجماطيقية" مضللة قد تؤدى إلى الراحة أو الرضا عن النفس، ولكنها لا تؤدى، على طول المدى، إلى إنتاج مفاهيم جديدة، أو إعادة تقييم الحاضر على أسس عقلانية تدفع إلى الحركة نحو الأمام. بل إن الرؤية النقدية الحقيقية لا تكشف لنا فحسب عن "**الآخر**" الخارجى الذى غالبًا ما يبلور نقائصنا وعيوبنا، ويُثير من ثـمَّ، غيظنا وحفيظتنا، وإنما أيضًا عن "**الآخر**" الكامن فى دخيلتنا، ومن ثمَّ فى تراثنا

وحاضرنا، ولكننـا نتغـافل عنـه ونتناسـاه بسـهولة تحقيقًـا لمـا نتوهـم أنـه "**هويتنا**" ومبدأ وجودنا الجوهرى.

وليس من شك فى أن هذه الرؤية التفكيكيـة للـذات هـى التـى تسـمح لنـا باكتشـاف علاقتنـا الملتبسـة، حتـى يومنـا الحـاضر، بالتـاريخ وبالماضى وبمفهوم الزمان بوجه عام. ذلك أن عملية استحواذ الماضى على كل تفكيرنا الموروث مازال يشكل عقبة ابستمولوجية عويصة فـى سـبيل فك الارتباط الذى نقيمه بين مفاهيمنا للأصالة والهوية وبين صورة محددة للماضى نظن بأنها لا يجب أن تخضع لحركة التطور أو تقبل فـى إطلاقهـا عوامل النسبية التاريخية.ولعـل وراء هـذا الوهـم اسـتمرار رؤيتنـا التفتيتيـة للزمن التى مازالت تحدد مفهومنا للتاريخ والتطور فى إطار صورة خطيـة لا تعرف التنامى الحقيقى أو التراكم الفعلى للتجربـة، وهـو مـا نلاحظـه، على مستوى الواقع، عبر هذه الظواهر الارتدادية لكثير مـن مشـروعاتنا ليس فحسب الإنتاجيـة أو الاقتصاديـة وإنمـا أيضًـا الحضاريـة والفكريـة، فالفكر الأصـولى يقـوم علـى وهـم العـودة إلى المـاضى وكـأن التـاريخ لم يتحرك أو كأنه مجرد غلالة زمنية سطحية يمكن رفعها حتـى يعـود الزمـن المنصرم فى سطوعه الأولى، وهو ما لا يتم، بفعل الرغبة اللاشـعورية، إلا بواسطة عملية تنقية لا إرادية للماضى من كل شوائبه ومنغصاتـه التـى لا تتوافق مع الصورة المثالية التى يود أصحاب هذا الفكـر أن يصكوهـا لـه. وأصحاب الأخذ المطلق عن الغرب، الذين يعيشون وهم النزعـة العلمويـة

(Scientisme)، يحلمون بإمكانية تقليد التكنولوجيا والعلم الغربيين من غير العبور بفلسفة التجربة التى بلورت هـذه التكنولوجيـا ودفعـت بهـذا العلم إلى ما هو عليه فى الحاضر.

وهنا تأتى مهمة البحث الثانى عن «**آفاق الثقافة العربية**» الذى نناقش فيه الأرضية المعرفية ليس فحسب للتجربة الغربية وإنما أيضًا لـرؤى الوجود الخاصة بالصين والهند واليابان. ولعله من الطريـف حقًا أن نقـع فى استطلاعنا السريع لمعالم الثقافات الشرقية على سمة غالبة تكـاد تكـون القاسم المشترك بينها جميعًا، وهى سمة السكونية والبعد عن مفهوم التطور التاريخى. كما أن أغلب هذه الثقافات يغلـب عليهـا طـابع التـوازن بـين الوجود الإنسانى وبين الوجود الكونى أو الكلى. ومن ثمَّ ينتهى معظمها ببلورة نوع من الحكمة، التى تقوم سواء على الانسلاخ التام (الهندية) من مشاغل المجتمع وهمومه، أو التوافق المسـتمر بـين النظـم والاسـتراتيجيات البشرية وبين القوانين الكلية التى تفرض وجودها على الحيـاة مـن خـلال فلسـفة "الطريـق" (التـاو) وثنائيـة الحركـة أو المذكـر (Yang) والسـلبية أو الأنثى (Yin) الملازمـة لهـا، أو حتـى مـن خـلال مفهـوم (Che) الاستراتيجى الذى يعنى الاستعداد أو التشكل. ولربما تميز الفكر اليابـانى -خاصة إبَّان العصر الإقطاعى- بدعوته إلى الحركة والفعـل مـن غـير أى اعتبار للقيم الأخلاقية التى ورثها عن الحضارة الصينية.

إلا أن ذلك لم يمنع أصحاب هذه الثقافات من القيام بأدوار تاريخية فاعلة ومؤثرة فى محيطها، تمامًا كما لا يحجب الطابع الدينامى الذى عرفه الإسلام فى بداياته وأوج تألقه، وهو الأمر الذى يؤكد لنا أن هذه الرؤى، التى يمكن استخلاصها من هذه الثقافات والحضارات، هى، فى نهاية الأمر خلاصة تجربة تاريخية وليست سمات طبيعية أو تصورات ثابتة ودائمة تشكل هوية شعوبها أو حقيقتها الأزلية.

ويقودنا البحث الأخير عن «**الشخصية العربية فى مصر**» إلى مناقشة المناهج العلمية المستخدمة فى سبر أغوار هذه الشخصية، وتحولها من المداخل "**العرقية**" أو الإثنولوجية التى كانت تعنى بتحديد "**عقليات**" الشعوب، وتقسيمها إلى عقليات بدائية أو وحشية وعقليات منطقية أو متطورة، إلى المداخل الاجتماعية والنفسية الاجتماعية التى لا تعنى بمثل هذه التجريدات التى تسلخ التصورات الذهنية عن واقعها أو محيطها الحضارى والثقافى لتقارنها بتصورات بعيدة كل البعد عن إطار تجربتها التاريخية، بقدر ما تعنى بتحديد أنماط السلوك البشرى وتحديد المعايير التى تحكم هذا السلوك وفقًا للظروف التاريخية التى تعيش فيها الجماعات الخاضعة للبحث، ووفقًا لبعض المعايير التى يستخلصها الباحث نفسه ويعتبرها مؤسسة لهذا السلوك مثل "**الشخصية الأساسية**" عند "أبراهام كاردينر" أو "**الشخصية الفهلوية**" لدى "حامد عمار". وكان حل همنا منصبًا ليس على إثبات أو عدم إثبات مضمون هذه المناهج، طالما أن

موضوع الشخصية يشكل مادة تتسم بالسيولة والحركة المستمرة، ومن ثمَّ يصعب تقنينه وتعميمهن وإنما على فك الارتباط بين مفهوم "**الغيب**" ومفهوم "**الخرافة**"، وذلك بإعادة شحن مفهوم الغيب بمبادئ التسامى أو العلو التى هى أقرب إلى فكرة التأسيس منها إلى فكرة المحايثة التى تقوم عليها الخرافة حيث يتم الخلط أو المزج بين التصور الخارق أو العجائبى وبين الواقع الفعلى. بعبارة أخرى يمكننا القول بأن الغيب بُعد أو تباعد غير منظور بينما الخرافة حضور عجيب يملأ الذهن ويشغله عما عداه.

د. محمد على الكردى

الإسكندرية فى ٢ إبريل ١٩٩٨م.

١- الشرق والغرب
بين الواقع والإيديولوجيا

إننا نريد، بصدد هذا الموضوع، تقديم بعض الأفكار الأولية التى قد تساعدنا، فيما بعد، فى إعداد بحث طويل المدى. مهما يكن الأمر، إن فكرة البحث قد راودتنا بعد قراءة مجموعة من الدراسات -سواء أكانت غربية أم شرقية- تقوم على تشويه رؤية الغير أو تفخيمه بطريقة ذاتية.

إننا نود الحديث، إن صح هذا القول، انطلاقًا من موقف "التنازع"، كما نريد تعميق أرضية هذا التنازع حتى يمكن إبراز الشقة القائمة بين الواقع والأيديولوجيا. ونحن إذ نتحدث عن التنازع، فإنما نفعل ذلك بالقدر الذى لا يمثل فيه هذا الموقف إحدى المسلمات المفروغ منها، وإنما بالقدر الذى يشكل فيه بعدًا علينا أن نشيده لبنة لبنة، فى ضوء إسهامات المناهج البنيوية والنفسية والظاهراتية. نحن لا نسعى فى

الواقع إلى إدراك ذاتنا أو هويتنا داخل إطار نسق مغلق ومسبق تختلط فيه الرغبة بالواقع. كما أننا لا نريد أن نفهم ذاتنا كما يفعل بعض الكتاب المستغربين[1]، انطلاقًا من مفاهيم شكلت الخلفية التاريخية لتطور المجتمع الغربى خلال القرن التاسع عشر. هل هذا معناه أننا أحذر من غيرنا بالتقاط كل أثر للأيديولوجيا، واكتشاف الواقع على حقيقته وبطريقة موضوعية كاملة؟ لا شك أن ذلك أمر مبالغ فيه؛ ولكننا نود ولوج طريق نقدى قد يساعد، فى المستقبل، على فهم أفضل لذاتنا ولذات الآخرين.

فى البداية، سوف يستوقفنا بعض الوقت كتابان بالغا الخطورة والأهمية النقدية بالنسبة لثقافتنا. إلا أن هذه الأهمية لا ترجع إلى كونهما فريدين فى تاريخ الاستشراق النقدى[2]، وإنما إلى خطورة المنهج العلمى الذى يستندان إليه؛ فهذان الكتابان قادران، بما يتميزان به من موضوعية علمية ظاهرة، ومن معلومات وتحليلات دقيقة، على كسب قناعة القاعدة العريضة من القراء الغربيين. ولاشك أن هذه القناعة مؤكدة، نظرًا لمطابقتها لحقيقة "متوقعة" وقائمة من قبل؛ لأنها فى نهاية المطاف ترد إلى المجتمع الغربى صورته مدعمة بتحقير "الآخر". وليس من شك فى أن عملية "المرآة" هذه عملية حد خطيرة؛ لأنها ملازمة لعملية المعرفة، حيث تحدد الذات العارفة الآخر وتشكله فى صورة موضوع. وليس أمامنا لتحطيم لعبة المرايا هذه إلا احتمال واحد،

هو الوقوف فى مكان مركزى،حيث تتحدد صورة الذات كعلاقـة فرقيـة مع الآخر.

هناك عدة ملاحظات تفرض نفسها بالنسبة لدراسة "جرونباوم" عن "**الهوية الثقافية للإسلام**". أولاها تتصـل بتعريفـه الثقافـة علـى أنهـا "نسق مغلق"، وهو الأمر الذى تعرض له الكاتب المغربى عبد الله العروى بالنقد المسهب. إلا أن العروى، مع رفضـه لمنهـج "جرونبـاوم" لا ينكـر غياب البعد التاريخى فى الرؤية الإسلامية للوجود، وهو البعد الـذى يـراه ضروريًـا لعمليـة التنميـة الاجتماعيـة والاقتصاديـة والحضاريـة للمجتمـع العربى. غير أننا سنهمل، بصفة مؤقتة، قضية التاريخ لارتباطها بإشكالية أكبر وأعمق وهى "البنية الزمنية" التى تمثل مفهومًا متعدد المستويات، وإنْ كنا نفضل ربطه، على الطريقة الظاهراتية، بفيض الواقع المعيش.

ولكى نعود إلى "جرونباوم" ليس من شـك فـى أن كـل تصـور دينى للوجود يفترض عالمًـا محـددًا مـن التسـاؤلات والإجابـات الممكنـة، ولكن الذى يبدو غريبًا فى حالة هـذا المستشـرق هـو قيامـه بمقارنـة بـين الثقافة الغربية من وجه نظر واقعها التـاريخى المسـتمر وبـين الإسـلام،بعـد رده إلى نسـق فكـرى مغلـق ومعـزول عـن الواقـع الحـى للمجتمـع الإسـلامى.بعبـارة أخـرى، إن "جرونبـاوم" يقـارن بـين وحدتـين جـد مختلفتين: بين وحدة دينية فيما يخص الإسلام، ووحدة تاريخية فيما يخـص الغرب. وهذا ما يدفع الكاتب إلى التعميم انطلاقًـا مـن بعـض السـمات

التى لا تنتمى بالضرورة إلى الإسلام، وإنما إلى الأبنية العامة للمعرفة قبل نشأة الفكر التجريبى. من ثم فإن تعريف "جرونباوم" للبنية الأساسية للفكر الإسلامى(٣)، لا تبتعد كثيرًا عن بنية فكر النهضة الأوروبية التى حددها "ميشيل فوكو" بأنها «تكنيك تعقيب وتفسير»(٤).

إن هذه البنية لا ينبغى تعميمها، فى نظرنا، لأنها ليست حقيقة قائمة بذاتها، أو مبدأً منصوصًا عليه؛ هى، فى الواقع، اتفاق ضمنى قام عليه مجهود العلماء فى الشرح والتفسير. وهو مجهود يأخذ مكانه فى إطار ما يمكن تسميته بالواقع "التاريخى" للإسلام، مقارنًا بالواقع الدينى المتصل بالعقيدة. أما النقطة الثانية المهمة فى المقارنة التى يعقدها الكاتب، فهى التقاء الثقافة الإسلامية مع الفلسفة اليونانية من جهة، ومع الثقافة الغربية المعاصرة من جهة أخرى. ويعتقد "جرونباوم" بأن الفكر الإسلامى لم يأخذ عن الفلسفة اليونانية إلا مجموعة من القوالب، لأن ذلك يتجاوب، كما يقول، مع «حاجة وتوقع»، وإنه لمن الصحيح أن نقبل مع الكاتب القول بأن الفكر اليونانى لم يستخدم من قِبَل مفكرى الإسلام إلا كإطار صورى لتنظيم الخبرة التى اكتسبوها فى ظل الإسلام. ويجدر بنا أن نفهم هذا الموقف فى إطار مركز السيادة التى اكتسبها الدين الجديد كظاهرة ثقافية منتصرة، وحقيقة حضارية مهيمنة. وليس من شك فى أن أى اختيار آخر يمس "مضمون" الرسالة الجديدة كان يمكنه أن يعرض وحدة العقيدة إلى التفكك والانقراض؛ ومن ثم كان

شيئًا مستحيلاً من الناحية المنطقية. إلا أن ذلك لم يمنع، إذا استثنينا مجال العقيدة وبعض الميادين الخاصة كالفن والأدب، من قيام الفكر اليونانى بإحداث تأثيرات عميقة وجذرية فى مجال العلم والفلسفة العربية والإسلامية. يقول لنا عبد الرحمن بدوى فى هذا الصدد: «**إن نفاذ الفكر اليونانى كان شاسعًا فى جميع مجالات الفكر العربى، حتى فى تلك التى كانت فيها المقاومة على أشدها، كالفقه والتشريع وعلوم الدين. إن المعجزة اليونانية كانت محل اعتراف الجميع**»[٥].

من جهة أخرى، يعتقد "جرونباوم" بأن تأثير الفكر اليونانى على الثقافة الإسلامية لم يثر أية مشكلة؛ لأن الأمر يتعلق، كما يرى بحق، بعلاقات القوى السائدة بين المجتمع "المستقبِل" والمجتمع "الواهِب"[٦]؛ ولما كان المجتمع الإسلامى فى موقف الأقوى، فإنه لم يخش استيعاب بعض المؤثرات والعناصر الثقافية الأجنبية، سواء أكانت يونانية أم فارسية أم هندية، فعلاقة القوى، التى تلعب هنا فى صالح المجتمع المستقبِل، تشجع -كما يرى "ناتان واشتل"-[٧] مبدأ الدمج الذى يسمح باستيعاب عناصر ثقافية أجنبية، وإخضاعها لمعايير ومقولات الفكر الأصلى. أضف إلى ذلك أن هذا الانفتاح الثقافى لا يتطابق مع نظرية الكاتب عن انغلاق البنية الأساسية للثقافة الإسلامية، كما أنه يشكل فى الواقع المحور الدينامى الذى يسمح للفكر الإسلامى بالتطور والتجدد، وكل توقف فى حركته معناه الجمود والركود؛ وهذا ما يحدث عادة فى فترات التدهور

والانكماش الحضارى. إلا أنه يبدو لنا أن "جرونباوم" يقيم الخط الفاصل بين الانغلاق والانفتاح على مستوى أعمق: مستوى الأصالة أو خصوصية الهوية. ومن ثم يصير مستقبل أية ثقافة فى خطر؛ لأن التطور يمس، بهذه الطريقة، جذورها وأسسها وليس سماتها العامة أو إمكاناتها فى التشكل والتأقلم. وليس من شك فى أن كل ثقافة، سواء أكانت شرقية أم غربية، تفترض، فى الواقع، حدًا أدنى من الانغلاق أو المناعة التى لا يمكن تجاوزها، وإلا وضعت نفسها فى موضع التساؤل.

ربما يبدو هذا الموقف أكثر وضوحًا فى الحكم الذى يصدره الكاتب على قضية تغريب ثقافتنا المعاصرة: هل هذا التغريب يضع أصالة تراثنا الثقافى موضع التساؤل؟ وهل هو ممكن مع بقاء هذا التراث، أو هو يفترض، ببساطة، التخلى عنه أو طرحه جانبًا؟ إن إجابة "جرونباوم" فى هذا الصدد صريحة: «**إن التحول، لكى يكون فعالاً، لابد أن يكون شاملاً أو شبه شامل**»(٨). ومع ذلك فرغبة "جرونباوم" لم تتحقق؛ إذ أن الواقع العربى يمثل ضربًا من الازدواجية الغريبة. ومن المؤسف حقًا -على الرغم من دقة ملاحظات الكاتب فى هذا المجال- أن يحكم على موقف مجتمعنا العربى الممزق بأنه وضع إرادى مقصود. فهو يقول بصدد العالم العربى: «**كل شخص [به] وجد نفسه مضطرًا لتجسيد شخصيتين. والعالم التقليدى كان أكثر واقعية من ذى قبل، على الرغم من اندثاره وزوال وقته، كما أن تأثيره العاطفى لم يحبط إلا فى**

حالات نادرة نسبيًا. فى الوقت نفسه، تمثل الواجهة الغربية مقدمة المشهد، كما يعتمد مستقبل الأمة على عملية الاستيعاب الجارية، بل، وفى كثير من القلوب، الإحساس بتقدير الذات. غير أن المجتمع كان عليه أن يقدم أيضًا وجهين (كما أنه مايزال يقدمها حاليًا)؛ فهو يسعى إلى إظهار مدى التغريب الذى وصل إليه على الساحة الدولية مع كثير من التجاوز، كما يسعى، ليستمد منه قوة أكبر، إلى اتخاذ السلوك المضاد فى الداخل، إرضاء للعناصر المبالغة فى الرجعية والتقليد»[٩].

إلا أن عملية التغريب، على الرغم من الازدواجية وكثرة العقبات النفسية والثقافية، تحرز فى نظر "جرونباوم" تقدمًا، ويجدر بها أن تفعل ذلك. وهو يعتقد بأن التغريب يعد الطريق الوحيد إلى عملية التطوير الشاملة؛ إذ أن أية محاولة للتطور الذاتى تفترض -وهذا محال فى نظره- ذبول الحضارة الغربية. ونحن نرى أن الكاتب -بطرحه لقضية تحول المجتمع العربى على هذا النحو، يخلط بين مستويين جد مختلفين، ألا وهما المستوى **الكمى** و المستوى **الكيفى**. كما أننا نكاد نعتقد بأن الكاتب حينما يطرح القضية على المستوى الثقافى إنما يقصد إلى المستوى الكيفى بالذات، أى المستوى الذاتى المحض، وهو المستوى الذى يصعب تقليده أو نقله. من ثم، ليس من باب الصدفة أن نرى كل البلاد النامية، وليس فقط البلاد العربية، قد اتخذت لها وسائل تنمية غربية المصدر، إذا رجعنا إلى الأصول التاريخية، سواء أكانت ليبرالية أم اشتراكية، وذلك

من غير أن تقبل -بالضرورة- المسلمات الأيديولوجية التى تشكل خلفية هذه الوسائل التنموية. إن هذه الظاهرة يمكن ردها ببساطة إلى اختلاف الظروف الخاصة بكل قطر، وعلى وجه الخصوص، إلى عملية كاملة من التمايز و"الشخصانية" التى تمثل، كما يرى محمد عزيز الإحبابى[١٠]، السمة المميزة لكل ثقافة. ونحن لا نقصد بهذا الكلام إرضاء غرورنا القومى، إذ أن عملية التميز هذه ضرورة داخلية أكثر منها رغبة فى الحفاظ على نوع من الأصالة المصطنعة والمنقولة عن الماضى. إلا أن هذا ليس معناه، فى الوقت نفسه، أن كل بحث عن الأصالة مرفوض بالضرورة، بل يجدر بنا أن نعنى بها حتى نحسن فهم الإشكالية التى تولدها، كما أنه يجدر بنا كذلك أن نعنى بها لا كمفهوم مجرد، وإنما كحقيقة مرتبطة بالواقع الاجتماعى-التاريخى. وسوف تشكل هذه القضية، بعد قضية الزمان، المشكلة الثانية التى ستحظى بعنايتنا بعض الوقت.

إن هاتين المشكلتين لا يمكن فصلهما عن قضية ثالثة عالجها "جرونباوم" بمهارة وحذق، وهى قضية النموذج المعيارى الذى يسود ثقافتنا فى فترة الانحطاط. ويظهر هذا النموذج فيما يسميه الكاتب الصورة الذاتية للمجتمع فى ثقافته، التى تتجاوب لدينا مع رغبة ملحة فى تبرير الحاضر، حتى المستقبل بالماضى. على هذا النحو تشبع هذه الصورة الخيالية حاجة المجتمع إلى رأب الصدع، أو سد الفجوة الحضارية

التى نشأت بين نقص الحاضر وخصوبة الماضى، التى يُضفى عليهـا البعـد الزمنى طابع المثالية والنُدرة. وهناأيضًـا يتجـاوز الكـاتب الطـابع الدينـى الذى يشكل العنصر الغالب فى الثقافة الإسلامية ليستنبط سلمًا من القيم ينتهى فى كل عملية مقارنة بين الشـرق والغـرب بإدانـة الأول؛ لأنـه إذا كانت الصورة الذاتية للشرق هى، وفقًا لـ"جرونبـاوم"، صـورة معياريـة، عاطفية وأولية، فإن صورة الغرب، التى يستعيرها الكاتب من "هوســرل" تفترض تصور الوجود الإنسانى كحقيقـة تتشـكل عـبر التـاريخ مـن غـير غائية ولا حتمية سببية من أى نوع.

إن "جرونباوم" يحاول، فى إثر مؤســس الظاهراتيـة الـذى يضـع الشعور فى مكانة مركزية بالنسبة للوجـود، إقامـة تعـارض جـذرى بـين الحضــارة الغربيــة القائمــة علــى ضــرب مــن المركزيــة الإنســانية (anthropocentrisme) وبين الحضارة الإسلامية القائمة على مركزية الوجود الربانى (théocentrisme)، الأمر الذى يسمح له بالادّعاء بـأن الحضارة الغربية ذات بنية مفتوحة تتسع لإمكانيات ثقافية متعددة، بينمـا يرد كل تنوع فى حضارة تقوم على الديـن إلى مبـدأ وحـدة، كـأن هـذه لا تتقبل عناصر الإمكان والمخاطرة والصدفة. وإنه لمن الواضح حاليًـا أن المنهج الظاهراتى الذى يضع الذات فـى قلـب عمليـة المعرفـة قـد تجاوزتـه المنـاهج البنيويـة التـى يقضـى فيهـا النسـق علـى كــل مفهـوم للشـعور أو الذات، وأن الحضـارة الإسـلامية لا تقـوم فقـط علـى القطـاع الدينـى

إذا نظرنا إليها نظرة كلية. وليس من شك فى أن القطاع الدينى يمثل المركز الذى تقوم عليه، ولكنه يلعب دور الموجه أكثر فأكثر، نظرًا لتعدد جوانب الثقافة، وغلبة طابع التخصص على مستوياتها المختلفة.

ويبدو لنا أنه لكى نحسن فهم وضع ثقافتنا بالنسبة لثقافة الغرب، علينا أن نميز بين مستوياتها المختلفة، وأن نبرز الفوارق التاريخية التى تحكم عملية تصنيفها. فـ"جرونباوم" ينطلق، فى الواقع، من المبدأ اللاديني للثقافة الغربية -وهذه وجهة نظر لا يشاركه فيها كل مفكرى الغرب- لكى يقيم نموذجه المفتوح المتقبل للآثار المتراكمة لعملية معرفية متجددة أبدًا، بينما ليس هذا المبدأ، فى الواقع، ملازمًا بالضرورة للحضارة الغربية. هو، فى الحقيقة، نتاج لفترة محددة من تاريخ هذه الحضارة؛ إذ أنه مرتبط بالعقلية العلمية التى واكبت ظهور المجتمع الصناعى الغربى الحديث. فى هذه الحال، يصبح من الأفضل مقارنة الإسلام والمسيحية بالقدر الذى تولد عنهما نمطان مختلفان من الثقافة الإنسانية. ومن جهة أخرى علينا أن نعترف بأن مصطلح الثقافة الإسلامية لا يستخدم حاليًا إلا فى الإشارة إلى قطاع محدد من المعرفة فى العالم العربى والإسلامى، وهو القطاع الذى يخص الجوانب الدينية المختلفة. من ثم نستطيع فصل المجالين اللذين قام بدمجهما "جرونباوم" فى تعريفه الثقافة، وهما مجال العقيدة والعبادات ومجال المعرفة العلمانية، إن صح هذا التعبير. إلا أننا لا نريد، فى الوقت نفسه، تجاهل الهدف

الرئيسى من هجوم هذا المستشرق، وهو محاولة هدم الروح الإسلامية التى تشكل أفق وقاعدة الثقافة العربية.

ونحن، مع ذلك،إذا أخذنا الأمور بمقياس الواقع، وجدنا أن هذه "الروح" ليست لب المشكلة، إذ إن الفصل بين المستويات الثقافية، الذى أشرنا إليه، أصبح حقيقة واقعة. وإذا كان لزامًا علينا أن نعيد تقييم هذه "الروح" فلنبدأ من هذا الفصل الذى تمخض عن تصدع مجتمعنا التقليدى أمام تدفق مقومات الحضارة الغربية. إلا أنه، لكى نعيد النظر فى هذه "الروح"، ليس من المحتم علينا أن نقبل وجهة نظر الغرب، وأن نقطع كل الوشائج مع تراثنا القديم؛ فالأمر هنا، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، يخص شخصيتنا القومية. والحل الذى يمكن أن نتوصل إليه سوف يشكل خصوصية ثقافتنا الوطنية كنتاج لمجموعة من الاختيارات الحرة الأصيلة. ومع ذلك فهذه الأصالة ليست فى مجرد الحنين إلى الماضى أو الرغبة فى المعيشة كالأجداد؛ إن الأصالة، فى نظرنا، اختيار مبتكر ومتوازن، ولربما يكون نموذج "سابير"[11] فى الثقافة الصادقة أقرب الصور إلى ما نقصد. وغالبًا ما يتم هذا الاختيار بين العناصر المادية للتقدم -التى تخضع لمعيار كمى تفرضه الضرورة- وبين العناصر الروحية الأكثر حيوية من التراث، والتى تهدف فى النهاية، إلى إحداث التوازن والانسجام بين الأبنية التحتية والفوقية للمجتمع العربى.

بعبارة أخرى، علينا أن نقوم بصياغة نظرية فى التنمية، وابتكـار ثقافة ديناميـة موجهة إلى المستقبل بـالقدر الـذى يفتـح فيـه هـذا المسـتقبل الآفاق، ويفجر الإمكانات، وبالقدر الـذى يبعـد فيـه عـن صـور المـاضى البالية. وأعتقد أنه قد تم كثير من الجهود القيمة فى هذا النطـاق، ومنهـا أعمال الكاتب المغربى عبـد الله العـروى[١٢]، وهـى وإن كـانت مخلصـة فهى لا تتجاوز مرحلة النقد السلبى؛ إذ أن هذا الكـاتب تسـتقطبه فكـرة "الرؤية التاريخية" التى لازمت بداية عملية التنميـة الاقتصاديـة، وواكبـت مرحلة التصنيع فى أوروبا الغربية. ويبدو لنا أن هذا الكاتب لا يمـيز بـين فلسفة للتاريخ، قد تقادمت الآن، وبين تقنية للتقدم يُدمج فيها بالضرورة مفهوم الزمن فى أى مشروع للتخطيط. وليس من شك فـى أن مفهـوم التاريخ الذى يعنيه عبد الله العروى قضية ماركسية تفترض السيطرة على الطبيعة، وتوجيه أحداث هذا العالم نحو غاية إنسانية. ومـن المعـروف أن رؤية الوجود هذه تعد أحد نواتج المجتمع الصناعى فى القرن التاسع عشر، مما تجاوزته الاتجاهات البنيوية للماركسية الجديدة. فلقد تضافرت أبحـاث "جودلييه" و"ألتوسير"[١٣]، فى ضوء قراءة جديـدة لمخطوطـات مـاركس لعام ١٨٤٤، على إقصاء كل مفهوم للتاريخ بالقدر الـذى يتعـارض فيـه التاريخ مع النسق. وإن كـان لا منـاص مـن الرجـوع إلى التـاريخ؛ فهـو يأخذ فـى هـذه الأبحـاث صـورة نظـام تحـول يتجـاوز مجـال الاستمرارية والتطـور الخطى إلى مجـال الانفصـام واللااسـتمرارية. ونظـرًا لأن كـل

استعارة للشرق من الفكر الغربى تفصلها عنه مسافة زمنيـة؛ فـإن الرؤيـة الإنسانية هى التى مازالت سائدة حتـى الآن فـى العـالم العربـى. إلا أننـا يجب أن نستثنى، فى نهاية هذا العرض، أعمال أنور عبد الملـك المصـرى، التى يحاول فيها أن يصوغ بطريقة جادة نظرية للنهضة القومية[١٤].

أما كتاب "بانهول" عن "**الأسـس الجغرافيـة لتـاريخ الإسـلام**" فهو أكثر خطورة؛ لأن كتاب "جرونباوم" ضرب من التفسير الذى يمكن قبوله أو رفضه، بينما كتاب "بانهول" دراسة جغرافية تجمع كـل صفـات الموضوعية العلمية. يقول لنا الكاتب بطريقة تكاد تبلغ حد البراءة: «**لقد حاولنا، وفقًا لخطة إقليميـة، تحليـل آثـار وصـول المسـلمين، أكـثر مـن الإسلام، إلى المناطق التى قاموا باحتلالها**»[١٥]. على هذا النحو، يحـاول الكاتب، انطلاقًا من هذا التحليل المدعم بالوثائق المصورة، أن يبرهن على أن وصول المسلمين قد صاحبته، أو خلفته على طول المدى، مظـاهر مـن البداوة والارتداد فى الحياة الريفية. إن "بانهول" يخلط، فى البدايـة، بـين ظاهرة البداوة وبين حركة انتشار الإسلام، ويحاول على أساس هذا الخلط إقامة نظرية لا تقوم على معارضة الرسالة الحضارية للإسلام، التى تضفى على المدينة أسمى القيم الروحية فحسب، وإنما تشـكل كذلـك ضربًـا مـن الحتمية الجغرافية الزائفة.

إننـا نلاحـظ فـى محاجـاة "بـانهول" وجـود اصطلاحـات قابلـة للإبدال فيما بينها، الأمر الذى يسمح له بالانتقال من مستوى إلى الآخـر دون تمهيـد وبطريقـة تكـاد تكـون خفيـة. وهـذه الاصطلاحـات هـى:

الإسلام، والمسلم، والبدوى. وعدا هذا الخلط المقصود، فإن نظرية تدهور البيئة الحضرية بفعل غزوات البدو ليست جديدة. ولقد أثارها منذ زمن بعيد المؤرخ العربى ابن خلدون[١٦]. من ثم فالكاتب لا يفعل سوى تبرير فكرة لا يراد بها شرح أو تفسير ظاهرة الإسلام، وإنما إحدى عوامل البيئة البشرية التى نشأ وترعرع فيها هذا الدين. ونحن نعجب حقًا حينما نرى هذا الكاتب يقرر مرة بأن الإسلام هو «**إحدى الأزمات البدوية الحربية الكبرى**»[١٧]، ومرة أخرى بأن «**المثل الأعلى للإسلام الناشئ حضرى فى جوهره**»[١٨]. وأخيرًا سوف يقول، لقلب هذه المعضلة فى نظره، بأن البدو كانوا، فى أفضل الحالات، أداة الإسلام الحضرى بالقدر الذى يَجُبُّ فيه هذا الدين الشامل المطامح المتعارضة لقومين مختلفين: أهل المدينة وأهل البداوة. ولكن علينا أن نتساءل مع ذلك، لماذا تشكل المدينة فى الإسلام الدور الرئيسى وليس البداوة؟ ولا يخلو كتاب "بانهول" من ردود على هذا التساؤل، فالدين عامل تحضر لا يمكنه أن يتضوع إلا فى المدن، كما أن هذه كانت تتمتع، فى حالة الإسلام، بلغة متطورة وثروات هائلة قد تراكمت بفعل التجارة. أضف إلى ذلك أن المجتمع الحضرى يمثل مجتمعًا متناسقًا، على العكس من مجتمع البداوة المفتت، العاجز عن الارتقاء إلى تنظيم سياسى حقيقى.

وعلى الرغم من أهمية ظاهرة المدينة فى توفير الإطار الملائم لتضوع الحضارة الإسلامية، فإن الكاتب يحاول تفسير عملية انتشار

الإسلام على أنها موجة من موجات الغزو البدوية التى تتـم، فـى نظـره، خلال مرحلتين كبيرتين: المرحلـة الأولى بقيـادة العـرب وبواسـطة الناقـة، والثانية عـن طريـق الغـزاة الأتـراك بفضـل الجمـل البختـى (ذى السـنمين والذى يرتقى الهضاب بسهولة). من ثـم، يـبدو لنـا أن "بـانهول" يعـالج موضوعًـا يتصـل أكـثر بـالظروف المناخيـة والأنثربوجغرافيـة لهجـرات الشعوب الرحل فى منطقة الشرق الأوسط إبَّان العصور الوسطى. وليس من شك فى أن هذا التصور الزائف يقصد بـه تفسـير حركـة الجهـاد فـى الإسـلام. وحتـى إذا افترضنـا أن ظهـور الإسـلام كـان معـاصرًا لحاجـة القبائل العربية إلى الانتشار، وأنه حول طاقتها التدميرية الذاتية من المناطق الحضرية الداخلية إلى حركـة فتـح خـارجى، فـإن ذلـك لا يعيبـه؛ إذ أنـه حوّل مجموعة من الدفعات الهمجية إلى تيار حضارى دافق كان لـه أكـبر الأثر فى إقامة دولة من أرقى الدول فى العصور الوسطى.

كذلك يحاول الكاتب، امتدادًا لهذا التصور، أن يقلل من أهميـة دور المدينة فى الحضارة الإسلامية، فيقول إنها: «**تجمع غير متجانس من العناصر المتراصة بلا رباط حقيقى**»[١٩]. ثم نراه يشرع بتقديـم وصـف مفصّل للبيوت المنخفضة والحارات الضيقة الملتوية والطرقـات المسـدودة، كما أنه يعيب على المدينة الإسلامية خلوها من أى تنظيم بلدى، وانعـدام الروابط المدروسة بينها وبين القـرى المحيطـة بهـا. ومـع ذلـك فـإذا كـان الكـاتب لا يـبرز إلا سـلبيات المدينـة الإسـلامية، فهـو كمـا يـبدو ينسـى

أو يتناسى أن وضع المدينة الأوروبية فى العصر الوسـيط لم يكـن أفضـل؛ بل إن المدينة الأوروبية الغربية كانت أقل مكانة من المدينة الإسلامية على مستوى النظافة والصحة العامة، وذلك حتى نهاية القرن الثامن عشر(٢٠). إلا أن الكاتب لا يأخذ ذلك كله فى الاعتبار، إذ هو يريد أن يبرهن بـأى ثمن على أن المدينة الإسلامية مفككة، وأنها خالية من كـل ابتكـار. مـن ثم يرى "بانهول" أن السـوق والحمـام والبزار ليسـت إلا صيغًـا مطـورة لأشكال قديمـة فـى الشـرق الأوسـط، وإذا أضفنـا إلى ذلـك نظـام الريـع العقارى الذى كان يحكم العلاقة بين المدينة والقرية فى الشرق الأوسـط، ينتهى الكاتب إلى خاتمة مفجعة، ألا وهى أن الحضارة الإسـلامية تـؤدى، على الرغم من وضعها لمثلها الأعلى فى الحياة الحضريـة، إلى نفـى النظـام الحضارى نفسه(٢١).

ولكن هل يعنى هذا، بالرغم من كل هذه الادعاءات التى يسهل دحضها، أن كتاب "بانهول" خلو من كل فـائدة؟ نحـن لا نعتقـد ذلـك؛ إذ إن هذه الدراسـة تقـدم لنـا عنـاصر مفيـدة لتعميـق معرفتنـا بالجغرافيـا التاريخية، وهو علم لا نمارسه كثيرًا فى الشرق العربى، للأرض التى انتشر فيها الدين الإسلامى. إلا أننا، مع ذلك، نكـرر أسـفنا لمحاولـة الكـاتب، عن طريق اللبس المتعمد، رد الإسلام، وهو ظاهرة دينية حضاريـة ثقافيـة مركبة، إلى مجرد تعبير مبسط عن نمط من أنماط الحيـاة البدويـة. ونعتقـد أنه إذا أردنا إدراك طبيعة الظاهرة الإسلامية على مستوى التاريخ الوضعى

فحرى بنا أن نرى فيها قوة دمج كبرى، أتاحت للعرب فرصة الانتقال من حالة التفتت والتطاحن القبلى إلى مستوى الأمة المتجانسة المتآلفة، وذلك بفضل الطاقات الهائلة من المجاوزة والتسامى التى حوتها الرسالة الإسلامية. من ثم علينا أن ننظر إلى ظاهرة البداوة ليس كعنصر مكون لرؤية الوجود الإسلامى، ولكن كإحدى مظاهر التفتت التى تعرض الوحدة الإسلامية للخطر إبان فترات تدهور السلطة المركزية.

إن الكتابين اللذين عرضنا لهما بالمناقشة يمثلان وجهة نظر سلبية بالنسبة لثقافتنا؛ إلا أن هذا لا يمس طابع الجدية الذى يتمتعان به، إلا أننا للأسف لا نجد عين هذا الاهتمام ولا الحرص فى معظم الدراسات التى يود لها أصحابها أن تكون مؤيدة لنا ولثقافتنا. فهل تعمل روح التسامح على كيل المديح بلا حساب ومن غير اهتمام بدقائق الأمور؟ يبدو لنا أن التحيز، فى الدراسات النقدية المعادية، يشحذ الهمم، ويضاعف من القدرة على الملاحظة والتقاط نقاط الضعف، أو على الأقل هذا هو الانطباع الذى نخرج به بعد قراءة كتاب "روجيه جارودى"[٢٢] المقتضب، وكتاب "بيير روسى"[٢٣] البالغ السخاء.

إن هذا الكاتب الأخير يدافع فى كتابه "**مدينة إيزيس، التاريخ الحقيقى للعرب**" (١٩٧٦) عن قضية تذكرنا بآراء الدكتور طه حسين فى كتابه «**مستقبل الثقافة فى مصر**» (١٩٣٨) حيث يكشف علاقات وثيقة بين العقلية المصرية والعربية والعقلية اليونانية. وعلى هذا المنوال

يعتقد "بيير روسى" أن ظهور الإسلام لا يمثل أى انقطاع فى تاريخ حضارات الشرق الأوسط القديم. من ثم نراه يجنح إلى اعتبار كل حضارات المنطقة من مصرية وبابلية وآشورية إلى فينيقية فروعًا منبثقة من جذع أساسى يسميه الثقافة العربية. يقول "روسى" فى جرأة بالغة: **«إذا نبذنا كشىء خيالى ومجرد من كل قيمة علمية مفهوم الشعب واللغة الساميين، وإذا فكرنا، لإتقان النظر، وليس للتلذذ بذكر الأفكار المعادة، وإذا كنا عازمين على عدم اللجوء إلى الحلم، علينا إذن أن نعرّف العروبة كثقافة الشرق الوحيدة، والشروع، على ضوء هذه الثقافة، فى مراجعة كل ما تعلمناه فى الشرق تحت عنوان: الشرق واليونان»**(٢٤). وهكذا يرضى الكاتب غرورنا، ولكن خصوصية كل شعب لم تعد محل نظر. إلا أن هذا لا يمنعنا، فى الوقت نفسه، من الإعجاب بكثير من الإيضاحات التى يقدمها لنا الكاتب عن مصادر الفكر اليونانى الذى كان، فى الواقع، نتاجًا خصبًا لتفاعل كبير بين روح الشرق وعقلية اليونان المنطقية.

إلا أننا، بالرغم من ذلك، سوف نعنى أكثر بالكتاب الآخر: **"من أجل حوار بين الحضارات"** (١٩٧٧) الذى يسعى فيه "روجيه جارودى" إلى إقامة قضية اتهام ضد الغرب. ومن المعروف أن من يقول اتهامًا يقول تضخيمًا وتبسيطًا وتحيزًا. لذلك نرى الكاتب، بدلاً من إبراز النقاط الإيجابية فى الحضارة الغربية من أجل إقامة تركيب موفق

بينها وبين العناصر الإيجابية فى الثقافات الشرقية، يحاول التقليل من أهمية الأفكار الرائدة فى الحضارة الغربية، أى تلك الأفكار التى منحته، خاصة، قوته المادية والروحية الهائلة، ويسعى من جهة أخرى، إلى تأريخ ما يسميه بـ"الفرص الضائعة"(٢٥) على الشرق بسبب التفوق العسكرى الساحق للغرب عليه. وليس من شك فى أن هذا الموقف يستبعد كل إمكانات نجاح مشروع الحوار الذى يود الكاتب أن يقيمه بين الحضارات، لأنه بدلاً من الانطلاق من الواقع يحلق فى عالم الخيال واليوتوبيا.

ألا يعرف "جارودى" أن المبادئ الثلاثة التى تحكم، كما يذهب، تطور الحضارة الغربية منذ القرن السادس عشر وحتى القرن العشرين، وهى أولوية **الفعل والعمل**، وأولوية **العقل**، وأهمية **دور الفرد**، التى يسرع بإدانتها لأنها مرتبطة بالأيديولوجيا الرأسمالية، تعد من أهم النقاط الإيجابية التى يطمح أى مجتمع إلى تطبيقها فى سبيل تحديث نفسه. ونحن نكاد نقول بأن هذه المبادئ ليست غريبة على الإسلام، على شريطة ألا نفسرها فى إطار من المنافسة والتطاحن، وإنما فى جو من التآلف والتكامل. إلا أن الكاتب، مدفوعًا بمشاعره الطيبة نحو الشرق، يسعى إلى تحقير الغرب بأى ثمن ويتمنى لنا مناهج فى التنمية الذاتية خاصة وأصيلة، يعيبها شيء واحد، خاصة فى عصر التوحيد والتكامل الصناعى والتكنولوجى، وهو أنها لا وجود لها.

وليس من شك فى أن تطور المجتمع الرأسمالى قد تحقق على حساب الشعوب الشرقية التى نُهبت ثرواتها واستغلت مواردها الأولية بطريقة منهجية منظمة؛ إلا أن ذلك لا يقلل من أهمية العوامل الداخلية فى تطوير المجتمع الغربى، ونخص بالذكر التقدم التكنولوجى المتراكم الذى تشهده أوروبا ابتداءً من عصر النهضة، كما أنه لا يقلل من شأن هذه الإرادة البروميثية الخارقة التى دفعت بالغربيين إلى السيطرة على العالم؛ كما أنها كانت -لاشك- ستدفع أى شعب تعاظمت قواه الإنتاجية وتضخمت إمكاناته إلى نفس هذه الطريق: طريق التوسع والهيمنة، وهذه سنة الحياة والتاريخ. وإنه لمن الزيف وخداع النفس القول بأن انتقال نموذج التنمية الذى شهدته المجتمعات الصناعية إلى بلدان العالم الثالث قد حال بينها وبين التطور الذاتى الأصيل، وأن هذا النموذج قد دفع الإنسانية إلى طريق مسدود؛ لأن مجتمعاتنا لم تعرف، فى الواقع، الصناعة الحديثة إلا عن طريق الاتصال بالغرب. ونعتقد أنه لو تحققت رغبات الكاتب لمكثت بعض المجتمعات المتخلفة مئات السنين على طريق التنمية من غير أن تضمن حتى الوصول إلى أولى مراحل التصنيع. بل إن مفهوم التنمية فى الواقع، لا معنى له فى ذاته؛ **فهو لا يكتسب معناه وأهميته إلا مقارنًا بالتقدم الخيالى الذى أحرزته البلاد الصناعية.**

ولكن علينا أن نفهم جيدًا أننا حينما نتحدث عن التقدم أو التنمية إنما نفكر فى عملية التقدم المادى وإنجازات المجتمعات الصناعية

بالغة التطور التى لا يمكن أن نتخيل حياة حديثة خارجها. ولا شك أن اختيار هذا الطريق، الذى هو فى الواقع قدر وليس اختيارًا، يحمل خطر توحيد الأنماط الاجتماعية، كما يذهب "ماركيوز"[٢٦]. إلا أن هذا الخطر يمكن مواجهته على وجه الدقة بما يمكن أن نسميه "عملية" الثقافة؛ إذ على هذه تقع مهمة تحقيق **التنوع فى الوحدة**. إلا أن الأصالة، ونريد أن نكرر ذلك، ليست حتمًا فى الرجوع إلى الماضى، كما أنها ليست بالضرورة فى نبذ الماضى كله؛ فهذا الأخير يحمل، من غير شك، عناصر سلبية وأخرى إيجابية.

بل علينا أن نعترف صراحة، أن ما هو إيجابى فى الماضى ليس إيجابيًا إلا بقدر ما نستطيع الإفادة منه فى حاضرنا وتوظيفه فى صنع مستقبلنا.

إن إمعان النظر فى هذين الموقفين المتعارضين من ثقافتنا وتراثنا، يجب أن يقودنا إلى طرح السؤال الجذرى عن الخلفية التى تشكل قاعدة كل منهما، ألا وهى الخلفية الأيديولوجية. وسوف نقوم بمعالجة هذه الخلفية فيما يتصل بالمفاهيم الثلاثة التى تعنينا هنا، وهى البنية الزمنية والأصالة والثبات الوظيفى للماضى، وذلك فى إطار الشعور المغترب. فما الشعور المغترب؟ إنه فى نظرنا التعبير الخام أو الصورة غير النقية للشعور التلقائى أو العام بالقدر الذى يمثل فيه هذا الأخير حالة شعورية لا يحكمها تبرير موجه. من ثم لا غرابة فى أن يضم الشعور المغترب

رصيدًا من الرغبات المكبوتة التى تلعب، فى الغالب، دورًا أهم من الوضع الفعلى للطبقات الاجتماعية؛ بينما يفترض التبرير الموجه شعورًا فعليًا، وإن لم يكن صادقًا بالضرورة، تلتقى فيه الغاية مع الوسائل المستخدمة، وأهمها توظيف الثقافة توظيفًا أيديولوجيًا.

إن إدراك الشعور المغترب يمكن الوصول إليه مباشرة عبر **مفهوم الزمان** الذى يكمن لا فى منهجية التاريخ الأكاديمى، وإنما فى الرؤية الشعبية للتأريخ. إن علم التاريخ لدينا منقول، فى الواقع، بكل تفرعاته المنهجية من الغرب، الذى لم يصل هو نفسه إلى مرتبة العلمية إلا ابتداءً من القرن التاسع عشر. إلا أن اختيار المنهج التاريخى الدقيق، فى إطار هذا النقل عن الغرب، كانت توجهه الظروف السياسية-الاجتماعية السائدة فى كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع المصرى. ومن ثم لاحظ أحد المؤرخين المصريين ظهور ثلاث مدارس تاريخية فى مصر:

أ. **المدرسة الإمبريالية**، الموالية للإمبريالية. وهى تبرز خصوصية الطابع الزراعى للمجتمع المصرى وعدم صلاحيته لقيام حركة صناعية.

ب. **المدرسة القومية**، المعاصرة لثورة ١٩١٩. وهى تبرز مبدأ القومية ودور الفرد فى التاريخ، كما تعنى عناية خاصة بتاريخ مصر الفرعونى.

ج. **المدرسة الماركسية**، التى نشأت بعد الحرب العالمية الثانية مع ظهور الطبقة العاملة[٢٧]. أما حاليًا فتسود التيارات الإمبريقية والوضعية

التى واكبت انتشار الأبحاث الجامعية. ونعتقد أن **قسطنطين زريق هو** أحد كبار منظرى هذه الحركة الوضعية.

إن الشعور العام بالزمان يتصل اتصالاً وثيقًا بالصيغة الشعورية الأكثر رسوخًا، وهو لايزال يبهرنا باستمراريته الحية حتى الآن، وهو يتحدد كنمط من أنماط المعيشة وصورة من صور العقلية التى يميزها استقطاب الحاضر وغياب كل بعد مستقبلى. فى هذا الإطار نجد أننا بصدد بنية زمنية ممتدة الجذور إلى أعماق الماضى، ويبدو لنا أن هذه البينة صورة متفرعة عن الزمان المقدس ذى الاتجاه الرأسى أو زمان التسامى، ولكن فى صورته الحية عبر تجربة من النمط الظاهراتى. على هذا النحو يمكننا تحديد نوعين من الزمان الحى لدى المسلم:

أ. **نوع قدسى** ذو نمط دورى أو متكرر يتجلى فى نموذج الصلوات الخمس.

ب. **نوع عادى** أفقى الاتجاه يرجع فى الضمير العام الغائم إلى بداية فترة ما بعد النبوة، حيث يفقد الزمان طابعه المثالى.

ويمكن إدراك هذه الصورة الأخيرة من خلال تدهور الإحساس بالتاريخ عبر عملية نقل الحقيقة خلال مناهج العقل والإسناد فى علوم الحديث[٢٨]، حيث يتضح أن الابتعاد التدريجى عن فترة النبوة يلازمه تزايد مقابل فى احتمالات الشك وانعدام الثقة. من ثم يمكن اعتبار كل

ابتعاد عن المصدر مرادفًا لزيادة فى الخطأ، ومن ثـم علامـة مـن علامـات التدهور أو الزيف المتزايد.

من ثم يبقى زمان الصلاة إحدى لحظات الحقيقة القويـة، إذ أنـه الزمان الوحيد الذى يمكنه الاحتفاظ بطهارته. إنه وقـت العكـوف علـى الذات الذى يرتفع بنا عن أوهام العالم الخارجى وخدعه الظاهرية، ووقت التأمل الباطنى، الذى يتيح لنا تجاوز دفعاتنا الأنانية، وهـى أشـد أنـواع الحميمية الوهمية عتمة وكثافة. وكلما عمقنا هذا الزمان، كلما كشـف لنا عن الغلالة الزائلة لهذه الحياة الدنيا ووطد فى نفوسنا الإحساس بزمـان الحياة المتدنى. من ثم يردنا زمان الصلاة الدورى، بالقدر الذى يرتفع بنا عن مستوى الآلية والنمطية، إلى صورة أكثر جذرية من الزمان وهو زمن التسـامى الرأسى، زمـان الحقيقـة الأبديـة. إلا أن هـذا الزمـان القدسـى لا وجود له خارج الضمـير المؤمـن، وهـو الوجـدان الـذى تشـغله قضيـة الحق. من هنا يكون الاغتراب الذى نشير إليه، ونقصد به تقييـم العلاقـة الصادقة المخلصة التى تربـط المؤمـن بمصـدر إيمانـه وعقيدتـه؛ فالاغـتراب لا يمكن أن يكون إلا فى حجب موقفنا الحقيقى وفـى عـدم التطـابق بـين الواقع وتقييمنا له.

سوف يجد بعض الناس من الأمور الغريبة بقاء هذا النموذج حيًا عبر الشعور العام؛ إلا أن ذلـك لا يدهشـنا قـط؛ إذ أن مجتمعنـا لم يشـهد تحولات جذرية حتى الآن يمكنهـا أن تحـدث صدعًـا عميقًـا ونهائيًـا بـين

القديم والحديث. من ثم، فإن موقفنا مازال مزدوجًا، وهذه سمة تطبع شخصيتنا بطابعها العميق. ونحن إذا عدنا إلى قضية الزمان، يبدو لنا أن هناك فى قرارة الشعور نموذجًا كامنًا ولدته فترة الانقطاع العميقة بين عصر النبوة والعصور التالية. من ثم، إذا كانت الفترة الأولى سوف تمثل، فى ضوء هذا المنظور، عالمًا زاخرًا بالمعانى والدلالات، فإن الفترات اللاحقة سوف تشكل بالضرورة عالمًا خاليًا من المعنى، ومجالاً تقوم فيه أحداث التاريخ على الضلالة والتخبط. **إن التاريخ، بعد أن كانت المعجزة هى القراءة الرمزية للأحداث فى عصر النبوة، سوف يصبح مجموعة متتالية من الأحداث لا تقوم على عمق أو على غاية موضوعية تستهدفها.** وبالنسبة للشعور المؤمن، ستظل العودة إلى عصر النبوة، أو على الأقل إلى أنماط السلوك التى كانت تميزه، هى المعيار الحقيقى لإحياء التاريخ وإضفاء معنى وشرعية على أحداثه. وقد نستثنى الحياة الفردية من النموذج السلبى العام بسبب دور الإرادة الفردية فى الإسلام، إلا أن السعى الشخصى نحو الكمال أو مظاهر التقوى الفردية، سواء ظهرت عبر بعض الشخصيات الاستثنائية (الأولياء) أم كانت نموذجًا مثاليًا لأفراد المجتمع لا تغير شيئًا من اتجاه الأحداث بالنسبة للشعور العام.

انطلاقًا من هذا التصور، يحتفظ نمطان من الزمان بقيم بالغة السمو: زمان عصر النبوة وزمان الصلاة. أما النمط الأول فيمثل ماضيًا مثاليًا يقوم على الذكرى التى لا تحيا إلا فى ضمير المؤمن. من ثم يظل

المؤمن يحن إليه، وقد يدفعه الحنين، إذا ساءت الأمور وتدهورت الأوضاع العامة، إلى الثورة والعنف. أما زمان الصلاة فيمثل لحظة التسامى القوية التى ترتكز على مبدأ العكوف على الذات. إلا أننا لا يجب أن نعتقد بأن الإسلام يقيم فصلاً بين الظاهر والباطن؛ فالنية وحدها لا تكفى لأنها، لكى تكتسب قيمة حقيقية، لابد أن تترجم فى صورة فعل أو عمل. أما إذا لم يأت هذا العمل مطابقًا لها، فيكفيها فى هذه الحال صدقها وعزمها على القيام بعمل الخير. إلا أن الحركة السلبية للتاريخ، مع الأسف، هذه الحركة التى تزداد مع توالى نكسات الأمة العربية، ثم تدهور العالم الإسلامى نفسه، سوف تنتهى بتدعيم الباطن على حساب الظاهر. من ثم يتحول التاريخ من إمكانية للتضوع والانطلاق إلى قوة تدهور واحتضار(٢٩).

لاجرم أن يكون بناء هذا الزمان الأصلى عبر الشعور العام المغترب يتلخص، بالنسبة لنا، فى العثور على "ماهية" ذات نمط ظاهراتى لا ميتافيزيقى، أى متجهة أساسًا نحو الوجود والحياة. إلا أن هذه الماهية، التى يمتد أحد طرفيها إلى عالم القدسية، ويرتطم الآخر بحركة التاريخ المقوضة، لا يمكنها أن تفسر لنا مجمل المواقف العامة تجاه الزمان والتاريخ. لكنها تشكل، فى نظرنا، على الأقل المبدأ أو النموذج الأول (archétype) الذى يسمح لنا بتقديم "عنصر" تفسير، وإقامة "نظام" من الدفاع الذاتى ضد ضربات العالم الخارجى. وليس من شك فى أن

الربط بين هذه الأحداث وبين التاريخ يتم على أساس أن العالم الخارجى يمثل قوة لا نتحمل حيالها أية مسئولية، وإنما نخضع لها كقوة قهر خارجية، كقدر نرفضه فى البداية وننتهى بالرضوخ له والتسليم به.

فلنفسر ذلك: إنه من الواضح، فى الفترة الأولى التى توافق صعود العالم الإسلامى، أن الشعور المؤمن لا يمكنه أن ينفصل عن العالم الخارجى، فهو بالنسبة للعالم والتاريخ أى بمجمل الأحداث الخارجية فى حالة توازن واتساق. إلا أن هذا التوافق بين الشعور المؤمن الأول وبين العالم والتاريخ سوف يتحطم، فى نظرنا، بشكل حاسم بعد الصراع الذى ينشب بين على ومعاوية. منذ هذه اللحظة، التى تُدخل عنصرًا مأسويًا فى الضمير الإسلامى، سوف يفقد التاريخ طابعه التوحيدى الصاعد ليأخذ، من الآن فصاعدًا، صورة الفرقة والنزاع، بالقدر الذى لم يعد يواجه فيه العالم الإسلامى أعداءه، وإنما وجوده ذاته بعد انقسامه على نفسه. على هذا النحو، وفى عالم تغلب فيه الفرقة على كل شعور بالوحدة، يفقد الشعور المؤمن اتساقه الأول ويبدأ فى الانقسام على نفسه. إنه يشهد، من الآن فصاعدًا، ضربًا من الازدواجية؛ فهو أمام واجهتين متعارضتين: واجهة "جوانية" توفر له ملجأ نفسيًا داخليًا يحتمى به ويركن إليه، وواجهة "برّانية" تواجه بينه وبين عالم خارجى تقوم أحداثه، فى نظره، على العبث والضلالة.

سوف تأتى بعد ذلك عصور الغزو والسيطرة الأجنبية من تركية ومملوكية وأوروبية؛ تلك التى تعمل، من خلال معايشة التاريخ والمتغيرات، على تكريس عداوة العالم الخارجى وتدعيم انطواء الشعور على نفسه. من ثم، يصبح التاريخ فى هذه الظروف ، واجهة القدر المأسوية. أضف إلى ذلك أنه بتشكيله لقوة قهر لاإنسانية، نراه يبث فى الشعور العام بذور عالم لاواقعى تصبح فيه المعجزة الوسيلة الوحيدة للنجاة، ولدى الصفوة المثقفة فكرة العقاب الإلهى التى سوف تؤدى، فى بعض الفترات الإيجابية، إلى إرادة التجديد والنهضة. إلا أن هذه الفكرة التى تمثل اختيار الصفوة الاجتماعية، لم تستطع أن ترى النور إلا إثر صدمة اجتماعية عارمة كانت جد ضرورية لصحوة الضميرين العربى والإسلامى فى مصر. ولقد جسدت هذه الصدمة حملة بونابرت على مصر عام ١٧٩٨، أو قل إن هذه الصدمة كانت أكثر الصدمات تأثيرًا لما لها من نتائج مهمة وطويلة المدى. إننا نرى هنا، لأول مرة فى تاريخنا، انبثاق الضمير المصرى وارتقاءه إلى مستوى إدراك ذاته. ولكن لا يجب أن نفهم من هذا أن تفجر الوعى الذاتى، وهو لب الشعور الحى وجوهره، كان أحد معطيات الحملة الفرنسية أو ثمارها، إذ أن هذه لا توفر له، فى الواقع، إلا أسباب الانطلاقة الأولية التى تدفعه إلى طريق النضال والمقاومة. من ثم نراه يتكون تدريجيًا ويتشكل عبر هذا النضال وفقًا للظروف المحلية والعالمية، نظرًا لارتباط تاريخ مصر، من الآن فصاعدًا، بتاريخ الصراع الإمبريالى العالمى. ولاشك أن أهم الصور التى يأخذها هو موقف المقاومة المتشددة العنيدة التى تظهر فى شكل الجذرية

الإسلامية التى لا ترى سبيلاً إلى النجاة والبعث إلا فى الرجوع إلى الماضى وقيمه وتعاليمه، ثم موقف التحديث والمعاصرة الذى يمثل صعود طبقة البرجوازية الليبرالية فى مصر وارتباط مصالحها، فى البداية، بمصالح الاستعمار.

على كل حال، إن هذه السطور لا تشكل معرفة حقيقية للضمير المصرى الحديث؛ إذ يتحتم علينا، فى سبيل هذه المعرفة، أن نقوم بتحليله مرحلة بعد
مرحلة، وذلك منذ انبثاقه لدى كاتب مثل الجبرتى وتتبعه حتى يومنا هذا. كما أن هذه الدراسة لا ينبغى أن تظل على مستوى الأفكار فحسب، وإنما أيضًا على مستوى اللغة التى تشهد تحت تأثير حركة الترجمة، كما يرى لويس عوض[٣٠]، تحولات عميقة وجذرية فى تراكيب الجمل وأساليب الصياغة. ومع ذلك، ومن غير استخلاص النتائج قبل وضع المقدمات، يبدو لنا أن هذه الدراسة سوف تبرز بعض الثوابت فى تاريخ مصر الحديث والمعاصر. ومن أهم هذه الثوابت تأثير الفكر الليبرالى على تكوين الثقافة المصرية الحديثة، بالرغم من تأثير التيار الإسلامى، وجاذبية النموذج الماركسى بالنسبة لقلة من المثقفين التى تود الانفصام التام عن الماضى وأنماطه، ومن ثم سيادة كل أنماط الفكر التوفيقى التى تسيطر على معظم كبار كتابنا المحدثين مثل طه حسين، وتوفيق الحكيم، ويحيى حقى.

وعلى الرغم من أن هذا الفكر التوفيقى قد يتلاءم مع اتجاه قديم وهو "وسطية" الأمة الإسلامية، أو مع حاجة عقلية ثابتة وهى التوازن فى

الاختيار ونبذ التطرف، إلا أنه يتوافق، فى تاريخ مصر الحديث، مع نشأة الطبقات البرجوازية الوسطى. وإذا كان التوافق هو وليد الضرورة الاجتماعية-التاريخية؛ إلا أنه، وهذا سبب انتشار هذا النمط الفكرى، يشترك مع الضمير العام فى إشكالية واحدة: وهى ما أسميها **إشكالية الرغبة**؛ ذلك **أن** كل اختيار يقوم على مبدأ سائد أو موجه. وبالنسبة للتوفيقية المصرية، يقوم هذا المبدأ المعلن أحيانًا والضمنى فى أكثر الأحيان، على محاكاة الغرب الذى نتمناه و"نحسده"، لا من حيث كونه نموذجًا إنتاجيًا؛ وإنما كنمط **استهلاكى واستمتاعى. إن هذا النموذج الليبرالى يوائم تصورًا مثاليًا للغرب أكثر من مطابقته لواقع التاريخ الفعلى، كما أنه يتلاءم مع رغبة عارمة فى التحرر التام أكثر من مواءمته لوعى واضح بالضرورات التاريخية لعملية التنمية الوطنية**[٣١].

وغالبًا ما تأخذ هذه الرغبة فى إطار الفكر الليبرالى صورًا مختلفة من المديح والإطراء التى تُكال للمؤسسات الغربية؛ بينما تتمثل، على صعيد الواقع، فى أساليب وأنماط معيشية تحكمها قواعد ومثل المجتمع الاستهلاكى؛ ذلك أن الفكر الليبرالى المحلى يقوم على رؤية مثالية للوجود يُقدَّم لنا الغرب من خلالها على أنه نموذج علينا أن نحتذيه من غير أن نضع موضع التساؤل غايته وأهدافه. ونحن لا يهمنا كثيرًا إذا كان هذا التقديم يتخذ أحيانًا أشكالاً سلبية، وأحيانًا أخرى أشكالاً إيجابية، طالما أن فضائل الغرب أو عيوبه ترد دائمًا إلى بواعث شخصية وأخلاقية. لا غرابة إذن فى أن نرى بعض كتابنا يمتدحون تارة إحساس الغربى

بالواجب والمسئولية وبالنظام والنظافة والجمال، واحترامه للوقت والعمل وحرية الآخرين(٣٢)، وتارة أخرى ينتقدون ماديته وأنانيته وتحوله، تحت تأ ثير القيم المادية والنفعية، إلى ما يشبه الآلة المتحركة(٣٣). فنحن فى كلتا الحالتين لا نأخذ فى الاعتبار الظروف الموضوعية التى قادت تطور المجتمع الشرقى والغربى إلى الحالة الراهنة، الأمر الذى يدفعنا فى نهاية الأمر إلى محاولة محاكاة النموذج الغربى فى مظاهره التى تتطابق، على وجه الخصوص، مع أعمق رغباتنا وأكثرها رسوخًا فى اللاشعور: وهى تمنى العيش فى هذا المجتمع الذى يد فعنا اتحادنا مع أنماطه ومثله الاستهلاكية إلى تمثله فى صورة أرقى وأسمى مجتمعات الرفاهية؛ ذلك أن الفكر الذى يشكل خلفية هذ الموقف يطابق، كما قلنا، من الناحية التاريخية، رؤية الوجود التى تميز الطبقة البرجوازية الكبرى والوسطى التى يغلب على نشاطاتها النمط التجارى لا الصناعى. إلا أنه يبدو لنا، فى حالة كاتب مثل طه حسين الذى ينتمى فكريًا وأيديولوجيًا إلى هذه الطبقة، أنه يتسم بحساسية أكبر وتفتح أوسع تجاه قضايا الشعب ومشاكله الملحة. من ثم كانت لمؤلفها انعكاساتها العميقة، بالمقارنة مثلاً مع أعمال سلامة موسى، على الفكر الاجتماعى المصرى المعاصر، وأهميتها البالغة كإحدى مصادر سياسة الإصلاح الاجتماعى والتعليمى التى انتهجتها ثورة ١٩٥٢.

إن الفكر الليبرالى التقليدى والأدب الأنيق الذى كان يواكبه يفقدان بريقهما مع هذه الثورة التى تعمل بالتدريج على وضع نهاية

لسيطرة الإقطاع وهيمنة البرجوازية الكبرى على المجتمع المصرى. من ثم يصبح الأدب الجديد أقل بريقًا، ولكنه أكثر التصاقًا بالقضايا التى تمس الشعب فى نضاله من أجل التحرر وتحسين مستوى معيشته؛ ذلك أن الطبقات القديمة المقهورة، كالطبقة العاملة وطبقة الفلاحين والبرجوازية الصغيرة -التى تمثل السواد الأعظم من الشعب- يبدأ وعيها فى التيقظ مع الثورة، كما يبدأ وضعها فى جذب اهتمام الكتاب الشباب المتأثرين بالأيديولوجية الثورية. إلا أن اهتمام الثورة الأكبر بقضايا التنمية الاقتصادية والاجتماعية لم يتح للأدب الجديد الناشىء، على الرغم من المساعدات الضخمة والتشجيع الكبير الذى حظى به، من بلوغ مستوى الأدب فى الفترة السابقة. كما أن تغير الاهتمام كان له -من غير شك- دوره الكبير فى تراجع كثير من القضايا التى كانت تشغل مفكرى الجيل الليبرالى مثل قضية القديم والحديث، والأصالة والمعاصرة.

ولكن تراجع هذه القضايا لا يعنى نسيانها؛ لأن الأمم الحية لا يمكنها أن تنسى ماضيها وتراثها. بيد أن هذا الماضى لا يمكن معايشته ولا إحياؤه فى صورته القديمة، لأن المتغيرات أكثر من الثوابت فى الحياة، كما أن قضايا العصر تتطلب حلولاً جديدة. وليس من شك فى أن الأصالة تتركز بالذات فى اكتشاف هذه الحلول الجديدة؛ فهى بدلاً من أن تكون نسخة ممسوخة من الماضى، عليها أن تبث فيه من روح الابتكار والتجديد ما يخصبه ويثريه بالصيغ والأشكال الجديدة. إن الماضى لا يقوم بذاته، ولا يجدر بنا إضفاء طابع المثالية عليه، بل علينا أن

ندمجه فى الحاضر ونخضعه لدفعات المستقبل ومطامحه. على هذا النحو، لا يمكن نسيان الماضى وتجاوزه، إذ سوف يتم استثماره فى الحاضر، لا على شكل قيود وأثقال ورثناها عن القدماء، ولكن فى صورة دوافع دينامية وعالم من الإمكانات. وانطلاقًا من هذا التصور، يتمكن الحاضر، وقد أخصبته دماء الماضى المتجدد، من إعادة صياغة "الغيب" كمشروع، ودمجه فى مفهوم أو نظرية جديدة للزمان. فالزمان الذى يفرضه إيقاع الآلة المتطورة وتحتمه أنماط العمل الحديث يتطلب صياغة جديدة للمعرفة؛ صياغة لا تمكننا من السيطرة على الطبيعة والتاريخ إلا بأخذ المستقبل فى الاعتبار. من ثم لا يجدر بنا أن نفهم المستقبل، وهو ليس إلا "الغيب" نفسه، على أنه قوة سلبية، أى مجموعة من القيود والحدود التى يفرضها علينا المجهول، بل حرى بنا أن نعتبره طائفة من الإمكانات التى يشكل المجهول بالنسبة لها ما يشبه الحافز أو الدعوة إلى المخاطرة. على هذا النحو لا يعود المجهول يشكل قيدًا يحد من طموح الإنسان ويسحقه تحت وطأة الأقدار، وإنما يصبح قوة دافعة وحقلاً من الاحتمالات المحسوبة. عندئذ لا نكون فى حاجة إلى الأيديولوجية التاريخية الغربية، التى تجاوزتها الأحداث نفسها، والتى تشكل ضربًا من الرؤية الزمنية الخطية الصاعدة التى لا وجود لها خارج عقول أصحابها.

هوامش البحث

(١) Abdallah Laroui, **La crise des intellectuels arabes**. Paris, Maspéro, 1974.

يعتقد الكاتب أن ما ينقص العرب فى سبيل تطوير مجتمعهم هو تصور تاريخى للوجود على منوال الرؤى التاريخية الغربية التى ظهرت خلال القرن التاسع عشر. انظر ص ١١٥ و ص ١٣٨.

(٢) Gustav E. Von Grunebaum, **L'identité Culturelle de l'Islam**. Paris Gallimard, 1973.

Xavier de Panhol, **Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam**. Paris, Flammarion, 1968.

(٣) جوستاف فون جرونباوم: "**الهوية الثقافية للإسلام**" (مترجم عن الانجليزية): «إن مهمة العقل الإنسانى ليست فى اكتشاف مجالات مجهولة بقدر ما هى كشف منابع الإلهام والتعاليم التى تحتويها كلمات الله وأحاديث الرسول. إن توسيع مصادر المعرفة يعد أقل أهمية من إبراز محتوى المعارف المكتسبة. من ثم يصبح التعقيب والتفسير هما المهمات الحقيقية للفكر». ص ٨٠.

(٤) Michel Foucault, **Les mots et les choses**. Paris, Gallimard, 1966.

انظر ص ص ٤٤ - ٥٦.

(٥) Abdurrahman Badawi, **La transmission de la philosophie grecque au monde arabe**. Paris, Vrin, 1968.

انظر ص ١٣.

(٦) جرونباوم، المرجع السابق، ص ١٣.

(٧) Nathan Wachtel, **"L'acculturation"**, in **Faire de l'histoire. Nouveaux Problèmes**. Paris, Gallimard, 1974.

ص ص ١٣٠، ١٣١

(٨) جرونباوم، المرجع السابق، ص ١٤.

(٩) نفس المرجع، ص ١٥.

(١٠) Mohamed Aziz Lahbabi,**Du clos à l'ouvert**.Dar El Kitab, Casablanca, 1961. ص ٢٤.

(١١) Edward Sapir, **Anthropologie**. Paris, Minuit, 1967.

(مترجم عن الأمريكية)

يعرف "سابير" الثقافة الصادقة أو الأصيلة بقوله:

«ليس ضروريًا أن تكون الثقافة الأصيلة سامية أو ضعيفة، يكفى أن تكون متناسقة ومتوازنة، وأن

تعيش فى تطابق تام مع ذاتها. إنها تعبير عن رؤية للوجود بالغة التنوع، ومع ذلك، هى منسقة وموحدة، إن كل عناصر الحضارة التى تشكلها ذات دلالة تقوم على ارتباط كل عنصر بالآخر. إنها، فى أرقى أشكالها، ثقافة تتميز كل سماتها بمعنى، ولا يثير أى جزء من أجزائها الضرورية إحساسًا بالمجهود الضائع أو بالإحباط أو الضغط». ص ٣٣٥.

(١٢) Abdallah Laroui, **L'idéologie arabe contemporaine**. Paris, Maspéro, 1970.

(١٣) Louis Althusser, **Pour Marx**. Paris, Maspéro, 1965.

Maurice Godelier, **Rationalité et irrationalité en économie**. Paris, Maspéro, 1966.

(١٤) أنور عبد الملك، **الفكر العربى فى معركة النهضة**، دار الأدب، بيروت ١٩٧٤.

(١٥) إكزافييه دى بانهول، **المرجع الفرنسى المذكور**، ص ٨.

(١٦) Ibn Khaldoun,**Les textes sociologiques et économiques de la Mouqadima**. (G.H.Bousquet) Paris, Marcel Rivière, 1966.

ص ٥٤ / ٧٤

(١٧) إكزافييه، المرجع السابق، ص ٢١.

(١٨) نفس المرجع، ص ٢٤.

(١٩) نفس المرجع، ص ٥٠.

(٢٠) Mohamed El Kordi, **Bayeux aux XVII^e et XVIII^e siècles. Contribution à l'histoire urbaine de la France**. Paris, Mouton, 1970.

ص ١١٤.

(٢١) إكزافييه، المرجع السابق، ص ٥٢.

(٢٢) Roger Garaudy, **Pour un dialogue des civilisations**. Paris, Denoël, 1977.

(٢٣) Pierre Rossi, **La cité d'Isis. Histoire vraie des Arabes**. Paris, Nouvelles Editions Latines, 1976.

(٢٤) المرجع السابق، ص ٣٢.

(٢٥) روجيه جارودى، المرجع الفرنسى المذكور، ص ٧.

(٢٦) Herbert Marcuse, **L'homme unidimensionnel**. Paris, Minuit, 1968.

(٢٧) صلاح عيسى، الثورة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٧٢، ص ص ١٩، ٢٠.

(٢٨) Hassan Hanafi,**Les méthodes d'exégèse.Essai sur la science des fondements de la compréhension**. Le Caire, 1965.

ص ٢٩.

(٢٩) «كانت مصر القديمة تحارب الزمان بشبابها، ولكن يبدو أن الزمان قد قتل مصر الحديثة أو "الشابة"» هذه إحدى الأفكار التى ترد فى قصة أهل الكهف لتوفيق الحكيم.

(٣٠) لويس عوض، **ثقافتنا فى مفترق الطريق**. دار الآداب، بيروت ١٩٧٤، ص ص ١٦٨ - ١٨٢.

(٣١) إن فكرة إضفاء طابع مثالى على الغرب فى الثقافة الليبرالية سوف تقضى عليها ثورة ١٩٥٢، لأن صراعها السياسى مع الغرب فى البداية سوف يقيم العلاقات معه على مستوى الواقع وليس مستوى الأيديولوجية.

[٣٢] انظر يحيى حقي: **مصري في باريس** (النسخة الفرنسية) ترجمة أبو النجا، الجزائر ١٩٧٣، ص ٩٢/٩٣.

[٣٣] توفيق الحكيم: **عصفور من الشرق**، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٤ (١٩٨٣)

إن المؤلف يعطينا بجانب السمات الإيجابية للغرب مجموعة من السمات السلبية بواسطة شخصية "إيفانوفيتش"؛ فهذا الملحد العاتي بدأ يندم في أخريات حياته على الروح الدينية التي يتميز بها الشرق، ويأخذ في انتقاد رجال الدين الغربيين، وكل الجانب الآلي واللاإنساني للحضارة الغربية. إلا أن هذه الشخصية الباهتة لا توجد هنا، في نظرنا، لنقد المجتمع الغربي؛ وإنما للإيحاء بفكرة انسحاق الإنسان في المجتمعات الشيوعية. على هذا النحو، يقيم الكاتب، وفقًا لقواعد الثقافة التوفيقية، نوعًا من التوازن بين نقد العالم الشيوعي من جهة ونقد العالم الغربي من جهة أخرى، ذاك الذي تدل على مثالبه آلام "أندريه" البطل الثاني، ومشاكل أسرته التي تنتمي إلى الطبقة العاملة.

ص ٤٠ / ٤١، و١٤٨/ ١٦١.

٣- ضرورات التغيير في الثقافة العربية

ها نحن ذا مرة أخرى نعرض لموضوع يكاد يكون من قبيل الحلم أو من قبيل الاستباق الطموح لواقع ملئ بالعقبات والكبوات. ولكن، هل فى وسع الإنسان العربى إلا أن يحلم وأن يحاول تبديد الغيوم التى تسد أمامه الأفق وتحجب عنه الرؤية المتزنة الرشيدة؟

لا شك أن الساحة العربية مكتظة بالمشاريع التنويرية والمستقبلية: مشروع حسن حنفى فى إعادة بناء التراث وتجديده، وكتابات محمد عابد الجابرى فى تحليل بنية العقل العربى، واجتهادات عزت قرنى فى إعادة تأسيس الفلسفة المصرية، وكتابات المتخصصين فى العلوم السياسية والاجتماعية والاقتصادية كالسيد يس وأنور عبد الملك ومحمود عبد الفضيل، وهذا على سبيل المثال وليس الحصر. ومن هنا قد

يسأل سائل، وما أكثر المتشائمين والمتشككين في العالم العربي، لماذا تكرار الموضوع وإعادة الطروحات؟ أليس هذا مضيعة للوقت تمامًا على شاكلة سعي أجدادنا القدماء من أهل الكيمياء في سبيل العثور على "الحجر الفلسفي"؟!

بيد أن السعي عن هذا الحلم، الذي كان يطلق عليه القدماء "الحجر الفلسفي" -لو تأملنا الأمر جيدًا- هو الذي فتح أمام علماء الماضي دروبًا جديدة من المعرفة وجعل من السعي نفسه، أي من البحث العلمي، منهجًا وغاية. فالبحث -كما نرى- وإمعان النظر في واقع الأمة وحاضرها ومستقبلها مواكبان في حد ذاتهما لحركة الوعي. ولا حياة لأمة من الأمم ولا معنى لوجودها ومسيرتها إلا بوعي شعوبها وطليعتها من المثقفين الذين يقع على كاهلهم استكشاف الطريق واستشراف ملامح المستقبل القريب والبعيد.

ولكن ما هو العلم المرجوّ. وما هي المعرفة المطلوبة؟ وما هي الثقافة التي نريد أن نساهم بها ليس فحسب في بناء الأمة العربية؛ وإنما في تشكيل عالم الغد بما يموج به من قوى عاتية تعمل على فرض ما أسمته بـ"النظام العالمي الجديد" ومن ثقافات متعددة -عمل "اليونسكو" على تصنيفها وتحليلها منذ أكثر من ربع قرن[1]- ومنها ما يتميز بفاعليته ومنها ما يشكل مجرد رصيد للشعوب من تجارب الماضي وخبراته في مجال العادات والتقاليد والسلوك والقيم والمعتقدات؟ وربما يبدو لبعض

الباحثين أن هذه المصطلحات لم تعد محل نقاش وأنها من أوليات البحث ومسلماته؛ إلا أنها، فى كثير من الأحيان، مدعاة للالتباس والاختلاف، وذلك بقدر ما تجر وراءها عددًا غفيرًا من التصورات والخلفيات الأيديولوجية التى لا بد من التعرف عليها ومحاولة تجاوزها بتأسيس ما يشبه الحد الأدنى من الاتفاق المعرفى والمصطلحى. ذلك أن العلم فى تراثنا حد مختلط، فهو تارة علم الفقه أو اللغة أو المنطق، وهو تارة أخرى علم الفراسة والتنجيم[٢]، وهو إلى جانب ذلك العلم التجريبى والنظرى فى مجال الهندسة والطب والحيل (الميكانيكا) والفيزياء وغيرها. وكذلك الأمر بالنسبة للعلم الغربى؛ فالعلم بمعناه المعروف باللغة الإنجليزية والفرنسية (science) أكثر انطباقًا على ما عرف بالمنهج الكمى أو الوضعى، وأحدث صوره هو المنهج التحليلى-الاستنباطى، كما أسسه "كارل بوبر" وحدده "هامبل" و"أوبنهايم" حيث تتم صياغة منطقية-رياضية لتصورات أو نظريات "افتراضية-استنباطية" **(hypothético-déductives)** على التجربة أو الملاحظة أن تقوم بضبطها أو التحقق منها، على شريطة أن يظل هذا الضبط أو التحقق نسبيًا، أو بعبارة أدق، مشروطًا بإمكانية إثبات زيفه، وهو الأمر الذى يفتح الباب أمام تطور العلم وتقدمه بشكل مستمر[٣]. إلا أن هذا المعنى لا ينطبق تمامًا على المفهوم الألمانى للعلم (wissenschaft) البالغ الاتساع، والذى يقرب من مفهوم "النموذج" أو "المثال". ومن هنا عملت المدرسة التفسيرية

الألمانية منذ "دلتاى" ومرورًا بـ"هانز- جورج جادامر" حتى "هابرماس" على تحديد خصوصية مناهج العلوم الإنسانية أو ما أطلق عليه "العلوم الأخلاقية". ولعل ذلك يدلنا أن العلم العربى؛ بل والعلم الغربى -كما نرى- لا يبدو أمرًا مسلمًا به أو تم حسمه، وهو ما يفسر لنا هذا الخلط وهذا التخبط المستمر فى تحديد أنواع الخطاب وآلياته بين المجالات المعرفية المختلفة كالدينية والمعرفية والسياسية والأدبية وغيرها، وكذلك اختلاط الخطاب المعرفى بالأبعاد الأيديولوجية التى قد تكون ظاهرة أحيانًا ومسكوتًا عنها فى أغلب الأحيان.

من ثم، يتضح لنا أننا أمام ضربين أساسيين من العلم: العلم الموضوعى الدقيق أو "المادى"، والعلم الذاتى النزعة والمنهج. أما بالنسبة للعلم الأول وما يتصل به من مناهج القياس الكمى والتجربة والملاحظة، فنحن ما زلنا تابعين فيه للغرب الأوربى والأمريكى، ولا أتصور أننا نستطيع فى المستقبل القريب أن نبدع فى هذا المجال طالما أن البلاد العربية لا تتبع خطة موحدة، أو على الأقل منسقة، للوصول إلى المستوى المتاح حاليًا من المعارف العلمية والتكنولوجية، كما أننى لا أومن بقدرة مشروعات الترجمة(٤)، التى تُقترح من حين إلى حين، فى تقصير المسافة بيننا وبين البلاد المتقدمة سواء فى أوربا وأمريكا أو فى الشرق الأقصى. ولربما يكون من الأفضل أن نفكر جديًا، بجانب الترجمة كمشروع طويل المدى، فى تطوير نظم التعليم بالبلاد العربية وفرض لغة أجنبية رائدة

كالإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية، بجوار اللغة العربية، وذلك منذ مرحلة التعليم الأولى وحتى نهاية المرحلة الجامعية هادفين من ذلك إعداد الشباب إعدادًا منفتحًا على حقائق العالم المعاصر ودفعه إلى تعدد الرؤى وتقبل مبدأ الاختلاف الثقافى والحضارى بغية توسيع إمكانياته فى الاستيعاب السريع والمنضبط للمعارف العلمية والتكنولوجية فى عالم يسير بخطى حثيثة نحو "مجتمع المعلومات الكونى".

وإذا كان هذا التصور يبدو سهلاً ويسيرًا؛ إلا أنه فى الواقع يتطلب انفاقًا ضخمًا وتكلفة باهظة[٥]؛ كما أن الوصول إلى المعلومات والمعارف المتقدمة ليس من السهولة التى نتخيلها، ولا يقوم على هذا التفاؤل الذى أراه يُغلف كتابات بعض كبار علماء العلماء والتنظير السياسى وعلى رأسهم الباحث المرموق السيد يس[٦]. ذلك أن السيد يس، بعد عرض وتحليل دقيقين لخصائص المجتمع الكونى الجديد المنبثق عن الثورة المعلوماتية، يشير إلى سمات وخصائص -هو يعترف بأنها أقرب إلى الحُلم- ربما تنطبق على مجتمعات الدول المهيمنة وليس بالقطع على المجتمعات النامية، مثل: إتاحة الحصول على معلومات لكل الناس عن طريق شبكات وبنوك المعلومات، والتحول إلى نظام الديموقراطية "التشاركية"، والتركيز على الإبداع المعرفى وليس على الاستهلاك المادى[٧]. وليس من شك فى أننا هنا أمام حلم الديموقراطية والمشاركة الذى يشبه حلم الفترة النهائية من المجتمع الاشتراكى، أى حكم إدارة

الأشياء، وهو الحلم الذى أحبطه النزوع إلى الشمولية التسلطية من قبل نظم الحكم القمعية والذى يصعب تحققه فى ظل هيمنة القوى الكبرى المسيطرة ليس فحسب على إنتاج المعرفة وإنما كذلك على الصناعات المتصلة بها من تكنولوجيا الأجهزة الحاسوبية والاتصالات وهندسة الأتمتة والبرمجة. ولقد قام الدكتور نبيل على فى دراسته الرائدة عن "**العرب وعصر المعلومات**" بتحليل كل جوانب النقص التى تعانى منها البلدان العربية، ويكفينا أن نشير إلى قوله فى هذا الصدد: «**على الرغم من أن نشاط تقييم التكنولوجيا قد ظهر إلى الوجود منذ أكثر من ثلاثين عامًا، وبالرغم من وجود عدد غير قليل من مراكز التنمية التكنولوجية، واللجان الإقليمية وشبه الإقليمية فى المجال ذاته فى أرجاء الوطن العربى؛ على الرغم من هذا وذاك، فما زال نشاط تقييم التكنولوجيا شبه غائب عن الساحة العربية، واتخاذ القرار السياسى فى معظم أمورنا العلمية والتكنولوجية يتم دون الحد الأدنى من التحليل الدقيق للبدائل التكنولوجية وآثارها**»(٨).

ولا يعنى تلمس جوانب النقص فى البنية الأساسية للقاعدة المعلوماتية فى الوطن العربى أننا تجاوزنا، مقابل ذلك، كل جوانب النقص المتولدة عن مرحلة العصر الصناعى التقليدى أو المتقدم. ذلك أننا مازلنا نستورد الصناعات والآلات والأجهزة، بل والمنتجات الغذائية، تمامًا كما نستورد المعارف والمعلومات. وإذا كنا نستخدم هذه الأخيرة

فإنما ينصب جل استخدامنا لها على جوانب أمنية وتنظيمية واستهلاكية صرفة. أى أننا لم نحقق حتى الآن القاعدة الإنتاجية الضرورة -ناهيك عن الإبداع المعرفى الذى يتطلبه المجتمع المعلوماتى المنشود- لاستقلال إرادتنا القومية، ومازلنا تابعين فى أكثر مجالات التقدم المادى والتقانى. ولا يخفى على أحد أن الحد الأدنى من الشروط الأساسية لتحقيق أى تقدم فى هذا المجال الحيوى لا يتم إلا بتوحيد جهود كل البلاد العربية، أو على الأقل التنسيق بين سياساتها الاقتصادية والتعليمية فى ضوء خطة عمل أو مجموعة من التصورات المستقبلية العريضة تتيح تحقيق نوع من التوازن بين قوى الإنتاج وعلى رأسها الموارد البشرية (ذخر المستقبل) فى المناطق القابلة للتكامل وذلك فى ضوء سياسة إمبريقية مرنة وبعيدة كل البعد عن المتاهات النظرية والأيديولوجية المسبقة التى طالما عانى منها العالم العربى طوال النصف الثانى من القرن العشرين، وكان آخر نتائجها كارثة حرب الخليج.

ونحن حينما نتحدث عن ضرورة توحيد الجهود العربية لا نفعل ذلك من منطلق الشعارات القومية التقليدية ولا من منطلق العواطف الطيبة؛ وإنما من منطلق التكتلات الاقتصادية التى يفرضها تطور النظام الرأسمالى العالمى من جهة، وإيمانًا باستحالة قيام دولة منفردة مهما تكن ضخامة مواردها الطبيعية بتحقيق التنمية الشاملة والنهضة الحضارية المتكاملة والمتوازنة من جهة أخرى. ولعلنى أتضامن هنا تمامًا مع

ما يقوله إسماعيل صبرى عبد الله فى هذا الصدد: «...**إن التاريخ والجغرافيا واللغة والدين لا تكفى لتوحيد الأمة، بل لابد من أن يناضل الناس من أجل الوحدة وأن ترغب فيها أغلبيتهم. كما أن انتظار التقدم ومنافعه الواضحة هو وحده الذى يمكن أن تعبأ على أساسه الشعوب لدعم كل خطوة مواتية على طريق التوحد**»[٩].

لقد دفعنا -كما نرى- حديث المعرفة العلمية بمعناها التجريبى والعملى والتقنى ثم المعلوماتى إلى تأكيد مبدأ التكتل الاقتصادى كضرورة تاريخية ومصيرية لتجميع قوى الإنتاج -وعلى رأسها الموارد البشرية- فى سبيل الحصول على المنافع. وقد يبدو لأول وهلة أن حديث المنفعة يبعدنا عن قضية المعرفة وخلفياتها الفكرية سواء فى تراثنا أو فى تراث الثقافات المغايرة. وفى الحقيقة إن حديث المعرفة -وبصرف النظر عن دراسة "هابرماس" التى أشرنا إليها فى الهامش رقم (٣)- وحديث العلم وما يُناط به من أيديولوجيات يرتبطان ارتباطًا وثيقًا بقضية المنافع. ولعل قول الرسول الكريم الذى يدين فيه "العلم الذى لا ينفع" خير دليل على ذلك. وليس من شك فى أن الربط بين المعرفة والمنفعة يتم، لأول وهلة، على المستوى الإجرائى أو "الأداتى" إن صح هذا التعبير. إلا أن المعرفة، التى نتصورها هنا كضرب من الممارسة البحتة (praxis) ليست فى واقع الأمر خبرة طبيعية أو مباشرة؛ فهى فى جوهرها معرفة مبنية؛ أى معرفة تقوم على لغة صناعية ترتبط بنظام

أو نسق معرفى بعيد كل البعد عن الخبرة الطبيعية أو الإمبريقية التى غالبًا ما تشكل منظورنا أو تصورنا للمعارف العملية التى ننقلها عن الغرب، والتى ظن وما زال يظن رعاة الليبرالية فى فكرنا الحديث أنه يمكن نقلها من غير أن يؤثر ذلك على القيم الثقافية الموروثة. ذلك أن الفكر التكنولوجى الغربى لا يقوم على مجرد تراكم الخبرة، وتكديسها عن طريق النقل وإعادة الإنتاج؛ وإنما يرتبط بحركة تنظير وبناء للتصورات والمفاهيم تتيح له، ليس فحسب تغيير البنى العقلية وأنماط السلوك وإنما كذلك تعديل مفاهيم الزمن والمكان وقوانين الفيزياء والمادة العضوية وغير العضوية ووسائل الاختبار والحصول على المعلومات[١٠]. ومن ثم، فنحن حين ننقل المعرفة فى هذا المجال فإننا ننقل خبرات جاهزة خالية من كل المكونات والخلفيات الفكرية، بل والأنماط العقلية والإجرائية التى تشكل جزءًا لا يتجزأ من الوسط الحضارى المنتج لها.

ولكن ما معنى ذلك؟ معناه أننا حينما نكتفى باستيراد الآلة، سواء أكانت مبسطة أم بالغة التعقيد والتطور لا نستطيع أن نستورد البنية العقلية التى أنتجتها ولا النظام الآلى أو النسق الفكرى والتنظيمى الذى تعمل من خلاله، ولعل هذا يُفسر وجود العبقريات الفردية فى عالمنا العربى وعدم قدرته، مع ذلك، على الإبداع، وهو الأمر الذى يتغير تمامًا حين يتاح لهذه الطاقات الفردية الخلاقة أن تستثمر جهودها فى منظمة أو مؤسسة غربية. ومن هنا يتضح لنا أن تحقيق "القطيعة المعرفية"

المطلوبة التى يتطلبها التطوير الفعلى وليس الوهمى للمجتمع العربى فى المستقبل يفرض علينا التحليل الموضوعى لكل الأبنية المعرفية التى نعيش فى ظلها، كما يفرض علينا تجاوز "العقبات الابستمولوجية" التى تقر فى قلب هذه التصورات التى لا نكف عن تكرارها منذ أكثر من نصف قرن تحت مسميات الهوية أو الأصالة وأخيرًا الخصوصية.

وأول ما يلفت نظرنا فى هذه التصورات هو أنها نشأت جميعًا فى ظروف تدهور المجتمع العربى وكنوع من رد الفعل أمام طغيان الفكر الغربى الغازى؛ فهى، من ثم، تنتمى إلى سلوك دفاعى وتمثل بمجموعة من القيم الارتدادية، وغالبًا ما تُردد كمجموعة من العبارات التحفظية الشكلية التى لا يُناط بها مضمون محدد أو يصاحبها جهد فكرى خلاق. وهى، فى الواقع، منسلخة أو مترسبة عن واقع عفى عليه الزمان و لم يبق حيًا إلا فى ذاكرة أمة مكلومة ضيعت كل فرصها فى النهضة والتقدم، كما أنها عاجزة عن تمثل الفكر المغاير وما ينتج عنه من أنماط قيمية وسلوكية، وهو ما يدفع مردديها إلى إدانة كل ما لا يألفونه من مفاهيم وتصورات فى عُجالة ومن غير دراسة حقيقية أو تحليل منطقى عميق. ولعل الأخطر من ذلك أن أية محاولة لتحليل هذه المفاهيم، ذات الشحنة الانفعالية والعاطفية العالية، غالبًا ما تصطدم بمشاعر الاستنكار والاتهام؛ بينما لو تأملنا جيدًا فكر الدول المتقدمة لوجدناه، فى جوهره، سعيًا نقديًا مستمرًا، وحركة وثّابة لا تكل نحو تجاوز كل ما هو قائم وثابت، وذلك

بقدر ما يشكل كل فكر ثابت ميلاً إلى الاستقرار والسكون والركود فالموت. فأين نحن إذن من الفكر النقدى؟ وما هى الشروط التى نستطيع بفضلها تجاوز الرؤية العضوية التى تمتزج فيها الذات بالموضوع وتتلاحم فيها الرغبة بالخيال التعويضى؟

شروط التغيير بين التواصل والقطيعة :

قبل أن نخوض فى حديث التغيير، علينا أن نقر أولاً بصراحة أننا طالما نتحدث عن الأصول والشروط وعن الثوابت والمتغيرات فهذا يعنى أننا مازلنا فى إطار فكر المقدمات، ولكن المقدمات الحقيقية -مثل مقدمة ابن خلدون- تأتى لاحقًا، أى تقوم على حصيلة من الخبرات والتجارب التاريخية، وتشكل من ثم تقييمًا لها وتجاوزًا نحو ما هو ممكن. وإذا كنا مازلنا فى فكر المقدمات؛ أى فى مرحلة تقييم الخطوات الأولى، منذ زهاء قرنين إذا اعتبرنا رفاعة الطهطاوى هو المؤسس الأول لخطاب النهضة؛ فجل ما أخشاه أن يتحول هذا الحديث المبدئى إلى تخصص فى مبادئ التقدم، وليس انخراطًا فيه أو تلاحمًا معه.

ولكن التقدم، لحسن الحظ -مهما يكن من اختلاف درجاته وضعف مستواه العام على نطاق الأمة- لم ينتظر المفكرين ولا المنظرين حتى يقدموا تصوراتهم المثلى؛ إذ أن غالبًا ما قاد حركة التغيير والتطوير رجال الحكم والسياسة (ومثال محمد على خير دليل على ذلك) وهم لم يكونوا دائمًا مسلحين بتطورات مسبقة أو نظريات أولية يعملون على

هديها أو يسعون إلى تطبيقها. وإذا كان لرؤى والتحليلات النظرية من فائدة فإنما تنشأ هذه من إيقاظ الوعى والتنبيه إلى ضرورة الحركة والتغيير، كما تنشأ من ضرورة رأب الصدع بين حركة الإصلاح أو التحديث الإمبريقية التى مارستها كل البلاد العربية تقريبًا فى حقب مختلفة، ووفقًا لطبيعة علاقاتها تصادمية كانت أم تكاملية مع القوى الكبرى المهيمنة، وبين الأهداف المرجوة التى فجرتها حركة الوعى ولكنها لم تتحقق أو لم تصل إلى غايتها. ولعل نقطة الضعف الأساسية التى نعانى منها فى العالم العربى هى هذه الهوة الشاسعة التى تقع بين رجال الفكر والتنظير وبين المسئولين عن التنفيذ، وربما كان خير دليل على ذلك هو هذا الكم الهائل من المشاريع الإصلاحية والدراسات الخاصة لكل المشاكل المطروحة فعلاً سواء على مستوى السكان، أو التنمية الاقتصادية والاجتماعية، أو على مستوى التخطيط العمرانى، أو إعادة بناء الهياكل الأساسية وتنظيم المؤسسات، وهى ترقد جميعًا على أرفف المكتبات أو فى دهاليز الأرشيفات. إن هذه الحلقة المفقودة بين الفكر والعمل تمثل إهدارًا فادحًا للجهود الفكرية والإبداعات المحلية والوطنية، ولعل هذا الوضع أشبه بما ذكره "توكفيل" عن أسباب تدهور الحالة الاقتصادية والمالية والسياسية فى فرنسا خلال القرن الثامن عشر، الأمر الذى أدى إلى تفجير ثورة ١٧٨٩، وهى أسباب مردها، فى نظره، إلى الفجوة التى كانت قائمة بين دعاة الإصلاح الذين كانوا يُنَظِّرون ويحلمون من غير دراية حقيقية

أو خبرة عملية بمشاكل التنظيم والتخطيط والإدارة وبين رجال الحكم والمسئولين التنفيذيين الذين كانوا يتخبطون بسبب نقص الرؤى وجدب التصورات[11] وربما أيضًا اختلاط المنافع الشخصية بالمنافع العامة.

نستخلص مما تقدم أن العالم العربى عرف ضروبًا من التقدم أو التطور سواء أكان ذلك فى ميدان العمران أو التنظيم، أو فى مجال الاقتصاد والمؤسسات المالية والإدارية، ولكن ذلك كله لم يكن مرتبطًا بنظريات أو رؤى أو مشاريع مسبقة إذ لم يكن فى تراثنا الفكرى إلا دعوات إصلاحية وغالبًا ذات طابع أخلاقى ودينى ولم يكن به قط ما يتفق ودعوة التحديث أو ما يقابل مفاهيم التنمية؛ إذا كنا نفهم التنمية كنوع من التقدم السريع الذى يختزل مراحل النمو الاقتصادى، وهو معنى لم يبرز إلا مع ظهور التخطيط الاشتراكى الشمولى فى مواجهة التطور "الطبيعى" للنظم الرأسمالية الغربية. إلا أنه مهما يكن من أمر هذا التقدم، الذى لم ينشأ فى إطار رؤية تاريخية متكاملة بالرغم من كل مجهودات العطار والزبيدى ورفاعة الطهطاوى التى أشار إليها "بيتر جران"[12] فى دراسته المتميزة، فهو لا يتم بطريقة مطردة ولا يعرف التراكم والنماء، وإنما يتم فى شكل طفرات ولا يخلو من مراحل ارتداد ونكوص، وهو الأمر الذى يدفع كل مدقق إلى طرح هذا السؤال المحير: لماذا لا يتم الربط بين هذا الكم الهائل من التحليلات النظرية، التى تأخذ نصيب الأسد من الإصدارات العربية، وبين حركة التاريخ؟ هل لأن هناك

حلقة مفقودة -كما كان يعتقد "توكفيل" بالنسبة لمجتمع عصر التنوير- بين رجال الفكر وأصحاب الفعل واتخاذ القرار؟ أم أن هناك خللاً فى تركيبة العقلية العربية، التى ذهب الجابرى إلى حد نعتها بأنها توقفت عن التطور والتجديد منذ عصر التدوين العباسى؟ أم لأننا لم نعرف كيف نفيد من الجوانب الثورية والبنّاءة فى تراثنا الدينى، وهى الجوانب التى يريد حسن حنفى، فى مشروعه الخاص بتجديد التراث، إعادة إنتاجها وشحنها بطاقة معاصرة تصل بين الماضى والحاضر بالمستقبل؟ أم لأن هناك إسقاطًا من أصحاب المصالح لرؤاهم الجامدة، كما يذهب نصر حامد أبو زيد، على تفسير النصوص الدينية، بحيث تراهم يرفضون كل رؤية تاريخية تربط حركة الاجتهاد بواقعنا وتعمل على تفسير النصوص الدينية وفقًا لآليات تتلاءم مع حركة التطور والتغيير خاصة وأن الفهم نفسه هو فى جوهره عملية تاريخية ؟ أم أخيرًا لأن هناك -كما يذهب محمود شاكر فى "**رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا**"(١٣)- مؤامرة تاريخية كبرى دبرها الصليبيون ثم الاحتلال الفرنسى عام ١٧٩٨، والاحتلال البريطانى (١٨٨٢ - ١٩٥٤) لمصر، ولا يزال ينفذها حتى يومنا هذا من يسميهم بـ"العلمانيين" الذين يحلو لمحمد عمارة وغيره أن يتصدوا لهم بين الحين والحين بالمحاجاة والرد والتفنيد؟

إننا هنا، على الرغم من اختلاف وجهات النظر وتباين درجات الخصومة من المحاجاة الكلامية (وهو أمر حيوى ومقبول) إلى حد التكفير

والعنف (وهو علامة مَرَضية تدل على العجز عن الإقناع)، أمام حقيقة ناصعة، ألا وهى عدم قدرة الخطاب العربى المعاصر بجميع أشكاله العلمية والفلسفية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية على رأب هذه الهوة السحيقة بين الواقع والتنظير. فهل يا ترى هناك عيب فى هذه الرؤى جميعًا؟ أم فى العقلية العربية التى يذهب بعض غلاة العنصريين إلى درجة اتهامها بالقصور "الجوهرى" عن التفكير العلمى المضبوط؟ أم العيب يقع على القوى الخارجية التى تتمثل فى الدول الغربية، ومؤخرًا فى هيمنة أمريكا على العالم وتشكيلها لما يسمى بـ"النظام العالمى الجديد"؛ وإن كانت هذه السيطرة مهددة -كما يذهب محمد حسنين هيكل- بكثير من مظاهر الضعف التى تتراوح بين زيادة حجم الديون الخارجية، وتفكك النسيج البشرى، وانخفاض متوسط الدخول، وتخلخل سياسة اتخاذ القرار على مستوى القمة؟(١٤)

من الواضح أن كل هذه التفسيرات، وإن كنا نقبل بعضها أو نرفضه، لم تكن ممكنة إلا انطلاقًا من هذه الفجوة التى أشرنا إليها، وهى أن الكلمة فى نطاق الفكر العربى ليست مرادفة لفعالية حقيقية، أو بعبارة أخرى إن كل التصورات المقدمة، حتى وإن صيغت فى أنساق متماسكة وأحيانًا مقنعة، تعيش فى عالمها النظرى ولا تجد طريقها إلى عالم الواقع، ربما لأنها أقرب إلى الأحلام والرؤى الذاتية، وربما كذلك -وكلا الأمرين جائز معًا- لأن إعاجة صياغة الواقع ليست فى حيز عمل

الفكر وفعاليته. وليس من شك فى أن عدم تطابق الفكر مع الواقع وما ينتج عنه من عجز عن ضبط حركة التاريخ وتوجيهه وفقًا لأهداف استراتيجية محددة يتطلب تحليلاً دقيقًا لطبيعة المعرفة التى يقوم عليها الفكر العربى المعاصر، كما يتطلب تحديدًا دقيقًا لماهية الربط بين الفكر والعمل سواء فى تراثنا الذى مازال يحكم عقليتنا الغالبة، أو فى حاضرنا السريع الحركة والإيقاع. ونحن إذ نطرح هذه الأسئلة لا نقصد البتة حبس العقل العربى -وهذه كلمة مغرضة لأنه ليس هناك عقل عربى أو غير عربى وإنما توجد مداخل تاريخية متنوعة- فى ماهيات محددة أو خصوصية متميزة تدفعنا إلى القول بعقل عرفانى أو برهانى أو بيانى، كما يحلو للجابرى أن يقول. كلا، إننا لا نبغى فى الواقع، إلا تحديد نقطة الانزلاق أو الانحراف بين فكر كان يطابق واقعه -تمامًا كغيره من أشكال الفكر العالمى- إبّان حقبة تاريخية بعينها، ثم تتبع عملية تفكك وانقطاع الصلة بين هذا الفكر وبين عالم الفعل والتأثير.

المستوى الأنطولوجى والفينومينولوجى للفكر :

ليس من شك فى أن تحديد البنية الأساسية للفكر التقليدى الذى مازال مهيمنًا بطريقة ضمنية أو مضمرة على الغالبية العظمى من طرائق ومناهج التفكير العربى السائد هو الأساس الذى يفسر لنا، ليس فحسب هذه الفجوة التى لا يمكن تجاوزها جدليًا أو تركيبيًا بين الفكر القديم والفكر التحديثى -الذى لا مناص منه لتثوير الأبنية التصورية

والاجتماعية للعالم العربى- وإنما كذلك هذا العجز الجذرى الـذى يجعل من الفكر العربى السائد والرائـج مجرد آليات تكرار وإعادة استنساخ لمقدمات مقررة سلفًا. إن هذه البنية، التى ما زالت غارقة إلى حـد بعيد فى الرؤيـة الأنطولوجيـة القديمة، والتى استطاع الغرب تجاوزها على أعتاب العصر الحديث مع "جاليليو" ثـم "نيوتـن"، شـديدة الصلـة بالبناء الميتافيزيقى القديم، الذى حاول سمير أمين إيجاد علاقـة تـوازن بينه وبين تركيبة ما أسماه بالمجتمع "الخراجى". إلا أنها على كل حال ليست خاصة بالعقلية العربية، كما يذهب بعض الكتاب، وإنما هى مرحلة مـن مراحل التطور الفكرى أو انتقالـه مـن عـوالم الثبـات والتـوازن الرأسـى إلى عـالم التطور التاريخى.

والحقيقة التى لا تخفى على كل مدقق، أن هذه البنية الميتافيزيقية الغائبة الحاضرة عبر تجلياتها الأكثر بساطة والأقرب إلى ما يمثـل بديهيات الأمـور وطبيعـة الأشـياء هـى التى مـازالت، بـالرغم مـن كـل حركـات التجديد الفكرى والأدبى التى تعانى الأمرين فى سـبيل شـق طريقهـا إلى النور، مسيطرة على القوالب الذهنية وطرائق التفكير عبر آليات التدريس وعمليات توصيل المعارف والمعلومات وعبر التصورات التى تشكل نسيج المخيلة الشعبية السائدة -حتى عند صفوة المتعلمين- فى تلاحمها مع أبنية الواقع نفسه. فاللغة نفسها كآلية طبيعية موجهة للفكر والتصور مازالت تحمل بين طياتها الكثير من التراكيب والقوالب الاستعارية والكنائية التـى

لا تواكب حركة التطور العلمى، والتى تحتاج، من ثم، إلى إعادة صياغة وبناء وتشكيل من منطلق عصرى وبعيدًا عن المهاترات الأيديولوجية. وآليات التدريس، سواء فى المدارس أو الجامعات، لا تزال تقوم، فى معظمها، على التلقين ولا تتطلب من الدارسين أكثر من الحفظ والاستظهار الصورى وإعادة انتساخ معارف ومعلومات غالبًا ما تكون ثابتة ومكررة فى صورة كتب جامعية لا تهدف إلى تجديد العلم وتطوير مناهجه فى البحث والتحصيل بقدر ما تهدف إلى الكسب المادى بحجة تردى الأوضاع المالية للأستاتذة أو توفير المادة العلمية بصورة مبسطة للطالب؛ الأمر الذى يحول المعارف إلى حقائق دوجماطيقية ويؤكد علاقة السيطرة الأبوية ويعوق، من ثم، كل محفزات الإبداع والابتكار، بل والمناقشة والحوار البناء بين الأستاذ وتلاميذه.

وليس من شك فى أن انعدام دوافع التجديد والابتكار لا تؤكد فحسب هذه الرؤية السكونية للعالم والأشياء، وإنما تدعم كذلك هذا الانفصال الغريب، لدى دارسى العلوم التجريبية والدقيقة أنفسهم، بين ما يطبقونه وينشرونه من مناهج العلم وبين ما يؤمنون به من رؤى وتصورات إن دلت على شىء فإنما تدل على افتقادهم لكل بعد ابستمولوجى أو تحليلى لطبيعة المعرفة العلمية التى يمارسونها. ولاشك أن فهم العلم بهذه الصورة الإجرائية أو الإمبريقية البحتة، أى من غير وعى بخلفيته التاريخية والذهنية، يحوله إلى مجرد نقل واكتساب لمهارات

سطحية، ولا يدفع قط إلى إبداع تصورات أو نظريات جديدة تؤكـد مـا يتطلبه العلم الحديث من إنتـاج للحقـائق والمعـارف وليـس مجـرد تحصيـل وترديد المتوفر أو المتـاح منهـا، ومـن تحويـل للعـالم وتغيـير للطبيعـة بقـوة المعرفة، وليس مجرد تبريرهما عن طريـق التهويمـات الميتافيزيقيـة السـاذجة أو استخدام النظريات الحديثة استخدامًا "علمويًا"(١٥) وأيديولوجيًا، الأمر الذى يكرس الوعى الزائف بحقائق العالم المعـاصر ويؤكـد تبعيتنـا ودورنـا الاستهلاكى المتنامى نحو "الآخر" غربيًا كان أم شرقيًا.

إن ما نلاحظه هنا من هيمنة العقلية "الميتافيزيقية" بطريقـة حالّـة أو مبثوثة ليس فحسب على العقلية السائدة وإنما كذلك على بنية الواقـع نفسه من حيـث تعبـيره عـن عـالم عشـوائى قـاصر عـن إشـباع حاجـات الإنسان الأساسية، ومن حيث كونه عالمًا مرتجـلاً وآنيًـا يصعـب تطويعـه أو التخطيط له بطريقة عقلانيـة محسـوبة؛ وهـو الأمـر الـذى يبعدنـا عـن الأنطولوجيا المألوفة عند "هيدجر"، وذلـك بقـدر مـا تمثـل هـذه الأخـيرة الرؤية الصادقة المتعمقة التى تسمح بتجاوز الوجود الزائـف ووضعـه بـين قوسين بحثًا عن ماهيته المؤسسة التى لا تتجلى إلا مـن خـلال "الإيبوقيـا" أو الانبثاقة التاريخية الحقـة؛ أمـا الأنطولوجيـا التـى نتحـدث عنهـا، علـى مستوى الفكر العربى السـائد، فهـى فسـاد الماهيـة نفسـها لكونهـا رؤيـة عقلية مجردة منسلخة عن حركة التاريخ لا تنفتح على المسـتقبل بقـدر مـا تكتفى بتحويل الماضى إلى عصر ذهبى لا يمكن تجاوزه.

لقد كان تجاوز هذا التصور الميتافيزيقى للوجود، بالنسبة لقيام المجتمع الأوربى الحديث، خطوة حتمية لإحداث القطيعة المعرفية على مستوى بنية العقل نفسه، وتحويله -من ثم- من عقل استدلالى بحت وشبه مستقل عن الطبيعة وحركة التاريخ إلى عقل ظاهرى مفتوح على العالم وعلى الملاحظة والتجربة المنهجية. ولقد قامت هذه العقلانية "الظاهرية"، فى تصورنا، على مستويين متمايزين: مستوى معرفى ومستوى احتماعى. وهى ترتبط بالمستوى المعرفى بالقدر الذى تضع فيه حدًا للفكر التقليدى القائم على نموذج "أنطولوجى" للحقيقة يفترض الاستمرارية والثبات فى الوجود، وذلك من خلال الثورة المنهجية التى أحدثها "جاليليو"، صاحب المقولة المشهورة: «الطبيعة مكتوبة بلغة رياضية»، وأكملها "نيوتن". فهنا يتم لأول مرة فى تاريخ البشرية -وهذه سمة تشكل الطابع المميز والفريد للحضارة الغربية- حدوث صدع أو شرخ فى كيان العقل الأوربى، وحينما يتصدع العقل الغربى يظهر جليًا فراغه الداخلى وخلوه من كل ماهية أو مضمون أنطولوجى، كما يبرز فى الوقت نفسه -بالضرورة- طابعه الآلى الصرف الذى سوف يغلب عليه من الآن فصاعدًا.

إن العقل -هذه الأداة الظاهرية والعملية- لم يعد، من ثم، فى وسعه أن يمتلك الحقيقة لا عن طريق الحدس؛ لما يفترضه هذا الحدس من تطابق مباشر بين الحقيقة والوجدان ولما يقتضيه من دوام الحقيقة وثباتها،

ولا عن طريق القياس -إذا استثنينا مع ذلك الاستدلال الرياضى؛ لكـون الرياضيات هى العلم الوحيد الذى نشأ كاملاً، كما يقول "فوكـو"[١٦]- لما يفترضه هذا القياس من تصور تجريـدى بحـت، ولما يقتضيـه مـن ذاتيـة العقل وقدرته على اكتشاف الحقيقى فى داخله. إن الحقيقة لم تعد قائمة أو كامنة فى باطن العقل، وفقًـا لمقولـة الوجـود بـالقوة المغرضـة؛ ولكـن خارجـه؛ فهـى ليسـت جوهـرًا سـابقًا علـى الوجـود يسـتطيع العقـل أن يدركها عن طريق كشف جوانى غامض وغالبًا، وفقًا لتراث إنسانى بالغ القدم، بتوظيف مقولة "النـور" الاسـتعارية. كـلا، إن الحقيقـة لا تكـون ولكن تصير: هى فى البداية الفـرض الـذى يسـعى إلى التحقـق، والمعرفـة التى تبحث عن تأكيد نفسها والمعرضة فى الوقت نفسه للزيف والانحسار وهى، فى فترة تقدم العلم، ما يمكن إنتاجـه. إن الحقيقـة كإنتـاج وليـس كماهية أو جوهر هى بداية الفكر الغربى الحديث الذى يطمح إلى سيطرة الإنسـان علـى الطبيعـة، وهـى النزعـة التـى عـبرت عنهـا علـى مسـتوى الأسطورة، ومن ثم الأيديولوجيا، الرؤيـة "البروميثيـة" أو فكـرة التحـدى عند "توينبى". ولكن إذا كان على العقل أن يسيطر على الطبيعـة -هـذا الخصم الخارجى- (وكل خارج يعرض للخطر والاسـتلاب، أى اغـتراب الذات) فعليه أولاً أن يكتشف أسرارها. ومـن ثـم يعطـى القـرن الثـامن عشر -وهـو البدايـة الفعليـة لنشـأة العقلانيـة الغربيـة الحديثـة- الأولويـة للملاحظة ووصف الظواهر على صياغة الأنسـاق الميتافيزيقيـة التـى كـان

يشغف بها العصر السابق (ديكارت ولايبنيز وسبينوزا). ولكن أليس الاهتمام بالملاحظة واستقراء القوانين، هذه التنظيمات الظاهرة الضرورية التى تربط بين الظواهر على مستوى الفعالية الخارجية وليس على مستوى الماهية الجوانية، ضربًا من السلوك العملى والوضعى، وموقفًا يتطابق بطريقة لاواعية مع تألق عقلية الطبقة البرجوازية الصاعدة التى تقوم على معايير وظيفية ونفعية؟ ولعلنا هنا بصدد توافق تاريخى غير مقصود أو أمام قانون من قوانين التطور التاريخى! إلا أننا، على كل حال، أمام حقيقة واضحة لا تقبل الشك: إن المبادئ الإبستمولوجية الجديدة تتفق تمامًا مع الأبنية العقلية لفئات وطبقات أخذت تعى دورها التاريخى فى صورة هيمنة على الطبيعة ومن خلال مفاهيم تستند إلى العلم الوضعى، وهو العلم الذى لا يلبث أن ينتج أيديولوجيته الليبرالية، كما لا يلبث أن يفرز، فى فترة تراكم رأس المال وعصر الصناعة الحديثة، هذه الأيديولوجيات المضادة العديدة كالاشتراكية الطوباوية والماركسية والفوضوية وغيرها. ومهما يكن من أمر، فإن المجتمع الأوربى يبدو لنا وكأنه -مع انتشار قوى الإنتاج الرأسمالية وزيادة التناقضات الاجتماعية وما ولدته من أيديولوجيات مضادة لم تنجح إلا فى المناطق الشرقية من أوربا نظرًا لتخلفها النسبى- نظام يصوب نفسه بنفسه ويتطور فى خط تصاعدى بالرغم من الانكسارات المرحلية أو الأزمات التى مر بها منذ حركة الكساد العظيم ومرورًا بالحربين العالميتين وانحسار الإمبريالية

السياسية، إلى أهمها وأخطرها أثرها وهى أزمة انهيار المعسكر الاشتراكى كله.

التقدم وحوار الحضارات والثقافات :

لعل المتأمل فى طبيعة هذا التطابق بين تقدم المجتمع الأوربى الحديث وبين نشأة العقلية العلمية الوضعية يدرك أن هناك تلازمًا حتميًا بين التقدم بمعناه الواسع وبين المنظور الوضعى الغربى. ولكن هذا التلازم فى واقع الأمر، ليس حتميًا إلا بقدر ما يقدم لنا التاريخ الغربى الدليل على ذلك، وإلا بقدر ما نربط نحن، كمؤرخين، بين النتائج وبين علل نفترضها افتراضًا ونرتبها ترتيبًا؛ أى أن هذه الحتمية ليست، فى نهاية المطاف، إلا ضربًا من التفسير أو التبرير الذى يقوم على ترتيب الأحداث التاريخية وتقديمها فى شكل سلسلة متصلة تربط بين السابق واللاحق. ولكن إذا كان هناك تلازم بين علل بعينها وبين النتائج الباهرة التى آلت إليها الحضارة الغربية سواء على مستوى التقدم التكنولوجى والاقتصادى والاجتماعى أو الفكرى بعامة، كيف يمكن تفسير تمكن بعض الحضارات الشرقية الصاعدة من شق طريقها نحو القمة، وعلى رأسها اليابان والصين وما سُمى نمور آسيا الأربعة؟

أعتقد أنه من واجبنا، إذا لم نرد أن نغالط أو نخدع أنفسنا، أن نقر بالاختلاف الجوهرى الذى يميز بين التقدم بمفهومه المادى الصرف كتراكم كمى للإنجاز التكنولوجى منذ اختراع الآلة البسيطة إلى ابتكار

أرقى أنواع الحاسبات الآلية وعلوم السيبرنطيقا والتليماطيقا وبين الثقافة سواء أكانت مجموعة من التقاليد والعادات زطرائق العيش والسلوك، أو من القيم وأنماط التمايز الذاتى والقومى. وإذا أقررنا بذلك فإنه من السهل علينا أن نقبل هذه الحقيقة التاريخية الناصعة، وهى أن كل تقدم فى أنماط الإنتاج وأساليب العيش ووسائله لا يمكن أن يتم إلا بالتقاء وتقارب الحضارات، كما أنه لا يتم فعلاً، بالنسبة للعصور الحديثة، إلا بالالتقاء مع الحضارة الصناعية الغربية، وأن نقبل كذلك هذه الحقيقة الملازمة للأولى، وهى أن التقدم الثقافى -وإن كنا فى مجال الإبداع الذاتى للشعوب- لا يتم هو الآخر إلا بالتقاء الثقافات وتفاعلها مع بعضها أخذاً وعطاءً من غير تقوقع على الذات أو تصادم مع الآخر، ولعل ذلك كله هو ما يمكن استخلاصه من تأمل مجمل حركة التطور التاريخى الذى مرت به ثقافات العالم وحضاراته الرئيسية حتى وقتنا الراهن.

ولننظر، على سبيل المثال، إلى حركة تطور الثقافة اليابانية(١٧) عبر التاريخ. ولعل أول ما يلفت نظرنا فى هذه الثقافة هو قدرتها الفريدة على التكيف وميلها الشديد إلى الانتقائية والجمع بين الخصوصية والانفتاح على الثقافات المغايرة وخاصة ما يتسم منها بالروح العملية. وعلى الرغم من نعت اليابانيين بأنهم شعب يجنح إلى المحاكاة، إلا أنه يُشهد لهم بقوة الشخصية والبعد التام عن التهويمات الميتافيزيقية والقضايا النظرية أو التجريدية البحتة.

ولقد عاش اليابان فترة طويلة من تاريخه، ربما ابتداءً من القرن السابع الميلادى، تحت تأثير الثقافة الصينية التى كانت تقدم لكثير من البلاد الآسيوية القريبة تقنية الكتابة والمعارف العملية والأدب الرفيع. ومن الناحية العقائدية، عرف اليابان البوذية منذ القرن السادس الميلادى؛ وإن كانت هذه العقيدة التى تدعو إلى الزهد والانصراف عن متع الحياة قد لقيت مقاومة من قبل ديانة تقديس الأجداد أو "الشنتوية" الديانة الوطنية لليابان. وفى الفترة الممتدة من القرن السابع إلى بداية القرن العاشر الميلادى، استطاع اليابان أن يتمثل بشكل تام الثقافة الصينية، كما برزت "الكونفشانية" كعقيدة تؤكد روح الولاء للدولة الصاعدة. ويبدو أن وعى اليابانيين بهويتهم القومية قد أخذ فى البروز إبان القرن العاشر الميلادى، وذلك من خلال تأكيد نوع من الحس الجمالى والعاطفى المتميز، وهو حس لعبت المرأة اليابانية فى دعمه وبلورته دورًا بارزًا خاصة إبّان الفترة المعروفة باسم "هيان" (Heian)[١٨].

إلا أنه ابتداء من القرن الحادى عشر وحتى القرن الرابع عشر الميلاديين، تبدأ المؤثرات الصينية فى الانحسار وتأخذ السلطة المركزية فى التفكك لتحل محلها تدريجيًا النظم العسكرية الإقطاعية التى تبرز من خلالها جماعات المحاربين اللمعروفة باسم "**الساموراى**"، وتتأكد ملازمة لذلك القيم الإقطاعية والعسكرية كتقديس السيف والولاء لميثاق "**البوشيدو**" الذى يلغى، باسم القوة، كل مسئولية أخلاقية وقيمة

عقلانية. كما تنتشر البوذية، وبوجه خاص تيار الـ"**زن**" (**Zen**) منهـا، لتصبح بمثابة الدين الوطنى للشعب اليابانى، الدين الذى يسمح له بتجاوز البؤس والآلام، ويساعده على تحمل الموت ونكران حقيقة الواقع والحيـاة. غير أن هذا التحول الإقطاعى لم يمنع تطـور الفنـون كالموسيقى، وبوجـه خاص فن الديكور وصناعة الخزف زالصينى وصبغة "اللاك".

ويتسـم القـرن السـادس عشـر فـى اليابـان بانتشـار الحـروب الداخلية، كما يبدأ هذا البلد الاتصال، لأول مـرة فـى تاريخـه، بـالغرب؛ وذلك من خلال حركـات التبشـير؛ إذ أن "فرانسـوا كزافييـه" الفرنسـى يصل إلى اليابان عام ١٥٤٩، ومن خلال الاتجار بين جنوب اليابان وبـين البرتغاليين. غير أن التنافس بين الهولنديين والإنجليز من جهة واليسـوعيين البرتغاليين من جهة أخرى انتهى بقمع المسـيحية التـى كـانت قـد بـدأت تنتشر فى اليابان، وبطرد الأسبان والبرتغاليين والإنجلـيز، وإغـلاق اليابـان فى وجه الغـرب، باستثناء صغـار التجـار مـن الهولنديـين، خـلال القـرن السابع عشر الميلادى.

ويظل اليابان منعزلاً عن العالم ما يزيـد علـى قرنـين مـن الزمـان (١٦٣٨-١٨٦٧)؛ أى حتـى قيـام النظـام الإمـبراطورى علـى أنقـاض الإقطـاع، وانحسـار طبقـة السـاموراى العسـكرية. وخـلال هـذه الفـترة الطويلة تبرز العاصمة الجديدة "إيدو" (طوكيـو الحديثـة) كعاصمـة أدبيـة وفنية، يتألق فيها فن الشعر والميلودراما والرسم. إلا أن قيام الإمبراطورية

يشجع، أو بالأحرى يكرس انتعاش "الشنتوية"، ديانـة تقديـس الأجـداد، وانبثاق نوع من القومية أو الوطنية المتطرفة، وكذلك الإيمان بالحق الإلهى للحكم الإمبراطورى. مهما يكن من أمر، فإن العزلة الطويلة التى عاشها اليابان لم تمنع من حدوث بعض التغيرات العميقـة خـلال النصـف الثـانى من القرن الثامن عشر إذ أنه بينما كان محظـورًا علـى اليابـانيين الاطـلاع على الكتب الأجنبية بدأ النظـام الحـاكم السـماح لبعـض فئـات الضبـاط وكبار الموظفين بدراسة اللغة الهولندية للحصـول علـى المعـارف العمليـة، وهو الأمر الذى فتح لليابان وللطبقات المثقفة فيه نافذة على الاكتشافات العلمية، وهو الأمر الذى فتح لليابـان وللطبقـات المثقفـة فيـه نـافذة علـى الاكتشافات المتصارعة كانجلترا وفرنسا والبرتغال.(١٩)

ويحقـق اليابـان فـى الفـترة الممتـدة بـين ١٨٧٠ و١٩٤٥ طفـرة هائلة، وهى طفرة لم تنقطع إثـر هزيمتـه فـى الحـرب العالميـة الثانيـة، نحـو تحديث الدولة ومؤسساتها، وذلك بفضل الحس الواقعى والعملى لحكامـه وعنايتهم الفائقة ببناء المدارس ونشر التعليـم، واهتمـامهم الخـاص بفـرض اللغة الإنجليزية وغيرها من اللغات الأجنبية كلغات إجباريـة أسـوة باللغـة اليابانية بدءًا من عام ١٨٧٤. ولقد حقق التعليم تقدمًا هائلاً فى اليابـان إلى درجة قهر الأمية وارتقاء اليابـان إلى مسـتوى السـوق العالميـة الأولى، بعـد الأسـواق الوطنيـة، للناشـرين الإنجليز والأمريكيـين، كمـا ترجـم اليابانيون معظم الأعمال الأوربيـة والأمريكيـة قبـل نهايـة القـرن التاسـع

عشر. والجدير بالملاحظة أن اليابانيين لم يكتفوا بمجرد نقل الخبرة الغربية فى مجال التقدم التقنى أو الصناعى وإنما عملوا كذلك على دراسة وتحليل الخلفيات النظرية والفكرية التى واكبت النهضة الحضارية والثقافية فى الغرب.[٢٠]

فى مقابل هذا النموذج اليابانى الذى يشبه نوعًا من الطفرة أو الوثبة السريعة نحو التحديث والمعاصرة، يبدو لنا النموذج الصينى بالغ الاختلاف، ولك بقدر ما كان التقدم الصينى الهائل نوعًا من القطيعة الصارمة مع الماضى التليد وهو ما هو -كما نعلم- من الرقى وعلو الشأن، وهى القطيعة التى أحدثتها الثورة الاشتراكية التى قادها ماو تسى تونج (١٨٩٣ - ١٩٧٦) ونقل بفضلها، بعد إسناد دور حاسم لطبقة الفلاحين وإعطاء الأولوية لتنمية الريف، الصين من دولة عتيقة ومتهالكة إلى دولة حديثة وقوة عظمى. ونحن حينما نتحدث عن القطيعة المعرفية، ربما نحتاج إلى قدر من المرونة فى تحديد ذلك، خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار أن التحديث اليابانى لم يقطع تمامًا كل جذوره مع الثقافة الوطنية وأهمها -من غير شك- النزعة العملية والبعد عن التجريد، واحترام التقاليد الأسرية والروح الجماعية، وكذلك هذه الرغبة القتالية التى تحولت من مجال التصادم العسكرى إلى حد الانتحار دفاعًا عن الشرف (وربما نحن هنا أمام قيم موروثة من عصر الإقطاع العسكرى) إلى رغبة

فى التنافس الاقتصادى وتحقيق التفوق بواسطة فضائل شرقية عريقة؛ ألا وهى الصبر والتقشف والطاعة والتكاتف الاجتماعى.

على كل حال، إن الأمر لا يختلف كثيرًا بالنسبة للثقافة الصينية التقليدية مقارنة بالثقافة اليابانية السابقة على عصر التحديث. ولا غرابة فى ذلك؛ فالصين هى الأصل واليابان هو الفرع، ولكن ذلك لا يمنع من وجود خصائص تاريخية تميز الروافد عن المصادر؛ ذلك أن الثقافة الصينية تخلو فى جوهرها من كل روح قتالية أو صدامية، فهى ثقافة التوافق والتوازن بين الإنسان، كما تحدده الصورة المثلى للحكيم كونفوشيوس (٥٥١-٤٧٩ ق.م)، وبين العالم أو الكون. وتؤكد فلسفة **"التاو"** أو الطريق هذا التوازن الحيوى الذى يربط بين الإنسان والكون برباط الطبيعة الذى لا يُبين عن نفسه إلا بطريقة عفوية محضة من غير عنف ولا غضب لأنه لا يخرج، فى نهاية الأمر، عن كون الطبيعة هى الوضع الأمثل، أى الوضع المطابق لنفسه والمماثل لذاته فى مختلف أحواله. ولعل مفهوم الأدب (wen) فى الفكر الصينى بما يفيده من معانى التنظيم والتنسيق بين العناصر المتعارضة والمتنافرة -وهى وظيفة تشبه إلى حد كبير وظيفة "أبوللو" فى الفن اليونانى القديم- يُعد من العوامل المؤكدة لمبدأ التوازن هذا. أضف إلى ذلك أنه نظرًا لطبيعة الكتابة الصينية الشكلية البحتة، فإن ذلك يُعد من العوامل الرئيسية فى القضاء على كل الاختلافات الصوتية وتنوع اللهجات، الأمر الذى يعمل من جهة على

صب عملية القراءة والكتابة فى قالب وطنى عام متجانس وثابت، ويعطى من جهة أخرى هذا الإحساس الفريد باستمرارية الأدب الصينى عبر العصور وبخلوه من كل ضروب التطور والتغيير.[٢١]

ويبدو أن هذا التوازن العضوى بين الروح والجسد، وبين الفرد والجماعة أو الإنسان والطبيعة لا يسمح قط بإثارة العواطف الفردية الجياشة أو الوصول بها إلى درجة العنف المأسوى؛ فالعاطفة سواء أكانت حبًا للآخر أو عشقًا للطبيعة، أو كانت تعلقًا بمتع الحياة ولذاتها تتسم دائمًا بالهدوء والاعتدال ولا تكاد تتجاوز المتعة الذهنية "الباردة" إن صح هذا التعبير. ومع ذلك، فهذا لا يعنى أن الثقافة الصينية تخلو من الأدب الرفيع أو من الفلسفة العميقة؛ فلقد عرفت الصين بين القرنين العاشر والسابع قبل الميلاد ازدهارًا ملحوظًا فى فن الشعر (كتاب "**الشيه كين**")، كما شهدت فى القرن السادس وحتى القرن الثالث قبل الميلاد تألقًا فى مجال البلاغة والفلسفة، ويعد الفيلسوف "هسون شينج" (٣١٤ – ٢١٧ ق.م.) مناظرًا لأرسطو من حيث كونه قد قدم نوعًا من الفكر العملى والواقعى تجاه تأملات "**كونفوشيوس**" و"**منشيوس**" كما فعل أرسطو تجاه سقراط وأفلاطون.

غير أن المعالم الرئيسية للثقافة الصينية التقليدية سوف تثبت بصورة نهائية، كما يبدو، خلال عصر إمبراطورية "هان" (٢٠٩ ق.م. – ٢٢٠م) وحتى قيام الصين الحديثة حول ركيزتين أساسيتين وهما

"الإنسانية الكونفشيانية" و"الطبيعة التاوية" اللذين يشكلان الوجدان الصينى بطريقة بالغة التميز. ولعل أهم ما يميز هذه الرؤية هى النظرة الواقعية للحب حيث ترتبط العاطفة بلحظة الفراق أكثر مما ترتبط بحرارة اللقاء ولوعة الوصال. ويبدو أن هذه الحساسية المرهفة أمام حرقة الفراق تنبع من كلف الصينى بمتع الحياة ولذاتها أكثر من اهتمامه بمصيره بعد الموت، وهو ما ينعكس فى موقفين أساسيين أمام الحياة: موقف الانكباب على الحياة وملذاتها على الطريقة الابيقورية أو النوّاسية، وموقف الزهد فيها والرضوخ لحتمية الموت على الطريقة الرواقية أو العلائية.(٢٢)

من الواضح أن الثقافة الصينية، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك بصدد الفكر الاستراتيجى الصينى القديم(٢٣)، تبرز بموقفها السلبى، والمرن فى الوقت نفسه، من الواقع. ولقد سمحت هذه الثقافة، كما يبدو، للصين بتجاوز وصهر حركات الغزو والهيمنة العسكرية للمغول والمنشوريين خلال حكم اسرتى **"يوان"** و**"تسينج"**، وهو ما يدل على قدرتها الهائلة على التكيف وعلى وضعها للقيم الإنسانية كحب الطبيعة والبحث عن السلام والوئام بين الناس وعشق الفنون ومتع الحياة فوق كل نوازع العنف العسكرى والتطرف القومى(٢٤)، وهى عناصر تميزها -كما نرى- عن الروح القتالية أو التنافسية للثقافة اليابانية.

ولو ألقينا نظرة على الثقافة الهندية، التى لا تقل أهمية من حيث القدم والعراقة عن الثقافة الصينية، لوجدناها أيضًا تستبعد مفهوم التاريخ

والتطور، وتميل إلى الإنسانوية (humanisme) والثبات. فالثقافة الهندية من حيث كونها "**مانافا**" أو "**دارما**" تعد أفضل ثقافة تحقق، فى نظر أهلها، إنسانية الإنسان، وهى أبدية (ساناتانا) لأنها لا تعرف البدايات (أنادى)، وهى كذلك "طريق الفيدا" الذى تتميز بقدرته اللانهائية على التجديد التلقائى.(٢٥)

وتنزع الثقافة الهندية، مثل نظيرتها الصينية، إلى التسامح والتعايش مع جميع المعتقدات الأخرى؛ بل هى تبز الثقافة الصينية بقابليتها للتنوع والتعدد فى إطار "الحقيقة الأبدية"، وهذه تعد واحدة وإن تعددت أشكالها ومظاهرها؛ إذ قد تكون "**العدم**" وقد تكون "**الإنسان**" أو "**الزمن**"، وقد تكون "**الأنا**" و"**اللاأنا**" أو مبدأ الكلية. ومن ثم يصبح الاعتدال فى الحكم على الآخرين وروح التسامح نحو الاختلافات العقائدية من أهم الواجبات الأخلاقية التى تتمخض عن الثقافة الهندية. ولعل أهم ما يميز الرؤية الهندية للوجود، بالنسبة للثقافة الغربية العلموية، هى قيامها على بعد إنسانوى بالغ العمق والجوانية خاصة فى تصور علاقات الإنسان بروحه وبالطبيعة والكائنات الأخرى. ذلك أن هذه الثقافة لا ترد الإنسان أو الطبيعة إلى مظاهرهما الخارجية أو الحسية؛ وإنما إلى بعد روحى غائر العمق بحيث لا يمكن لأى منهج من مناهج العلوم الغربية الحديثة إدراكه أو اكتشاف مجاهله.(٢٦)

ولعله من الواضح أن الثقافة الهندية، مثل معظم ثقافات الشرق الأقصى، تميل إلى تغليب روح الممارسة على التصورات النظرية أو العقلية المجردة، وهى نوع من المران أو التدريب المنظم الذى يحقق للإنسان توازنه، كما يربطه بالمجتمع والآخرين عن طريق علاقة ثابتة تتيح له إمكانية الرضا والقناعة والطمأنينة فى إطار من الشمولية البالغة الترابط والتماسك. من هنا نفهم لماذا أو كيف تتحدد الشخصية الإنسانية فى إطار ثلاثة ضوابط رئيسية، وهى: قدرة الإنسان على التحكم فى قواه الإدراكية عن طريق **"يوجا المعرفة"** (**ينانا يوجا**)، وقدرته على التحكم فى رغباته وشهواته عن طريق **"يوجا الزهد والتعفف"** (**بختى يوجا**)، وأخيرًا قدرته على التحكم فى إرادته العاملة وضبطها عن طريق **"يوجا الفعل"** (**كارما يوجا**).[٢٧]

ولكن الإنسان، كما قلنا، ليس بمعزول عن العالم، بل هو نواته أو مركزه الرئيسى؛ فالأنا، فى عرف **"الفانيشادا"** هو عين الحقيقة المطلقة (**أيام أتما براهما**)، هذه الحقيقة التى تشمل، ليس الإنسان فى جوهره الروحى فحسب، وإنما كذلك كل الكائنات والمخلوقات وحتى العناصر غير الحية. غير أن هذه الحقيقة ليست إحدى معطيات الوجود الجاهزة ولا إحدى الأفكار التى نصل إليها عن طريق القياس أو الاستدلال المنطقى الصورى؛ إنها أقرب ما تكون إلى قوة قد توجد (حالة الإثبات) أو لا توجد (حالة النفى)، وقد تظهر أو تخفى؛ فهى غير

محدودة من جهة، بحيث يصعب رؤيتها بالعين المجردة، وهى غير متاحة للإنسان من جهة أخرى، إلا عن طريق تجربة روحانية أو وجدانية بحتة، تجربة تتيح له الدخول فى وحدة مع عناصر الكون، وتحقق له نوعًا من النشوة أو النعاس المنعش الذى يملأه حيوية ونشاطًا ويغمره بأنوار لا نهائية تحرره من كل نوازع الرغبات ودفعاتها المقلقة.(٢٨)

لا جرم إذن أن يقابل هذا التوازن الفريد للإنسان، هذا الكون المصغر، توازنًا صارمًا آخر للمجتمع وفقًا لمبدأ "**الفارنا**". ويبدو أن الهدف من هذا النظام الاجتماعى ليس، كما نعتقد، تقسيم المجتمع إلى طوائف جامدة بقدر ما هو تصنيف للفئات الاجتماعية والوظيفية وفقًا لاستعداداتها المهنية التى غالبًا ما تتحول إلى خبرات وخصائص وراثية؛ وذلك من غير شك فى سبيل تحقيق التعايش الاجتماعى وتجنب الصراع والصدام بين المستويات الاجتماعية المختلفة. والفريد حقًا، أن يقوم توزيع الفئات الاجتماعية على أساس من الاستعدادات الأولية المفترضة سلفًا؛ فنرى تقسيمًا متميزًا يقوم على الميول الفكرية والمعرفية، والمعرفة هنا لا تتميز بفاعليتها وقدرتها على تطوير المجتمع؛ وإنما بما توفره من قدرة على الانسلاخ عن المجتمع والجنوح إلى التأمل والتسامى؛ وتقسيمًا ثانيًا يقوم على الرغبة فى السلطة والإدارة، وثالثًا على الجنوح إلى جمع المال والملكية؛ وتقسيمًا أخيرًا للكسالى والمنكبين على ملذات الجسم ومتطلباته المباشرة، وهو يضم، ويا لسخرية الدهر، فئة المعدمين من

العمال والأجراء. كما أننا نقع على توازن آخر ينصب، هذه المرة، على تنظيم حياة الفرد نفسه، بحيث تندرج مراحل الحياة من فترة النشأة وإعداد الجسم والعقل والروح، إلى مرحلة تأسيس الأسرة ورعايتها، ثم تجاوز اهداف هذه الأسرة الضيقة، إلى مرحلة أعلى يكرس فيها الزوجان خدماتهما لصالح المجتمع، وأخيرًا مرحلة حسن الختام التى يكرسها الإنسان العاقل للتأمل واليوجا.(٢٩)

على هذا النحو تبرز بعض الخصائص المميزة لكثير من الثقافات، وهى خصائص لا تشكل، فى نظرنا، طبيعة هذه الثقافات أو ماهيتها أو حتى هويتها الثابتة والراسخة التى يجب على شعوبها التمسك بها بأى ثمن؛ وإنما هى، فى الأغلب، **مجموعة من الاستجابات والحلول التاريخية التى فرضتها الظروف الموضوعية التى مرت بها كل شعوب العالم خلال مراحل التاريخ المختلفة. ومن الواضح أن الثقافات جميعًا سواء أكانت شرقية أم غربية، تتسم جميعًا برؤية سكونية وميتافيزيقية متأصلة، وذلك حتى بدايات العصور الحديثة.** وحينما نتحدث عن العصور الحديثة، لا نقصد بداية محددة أو واقعة تاريخية بعينها؛ فالحداثة أو التحديث مفهوم واسع ومركب ولا يجب تأريخه من المنظور الغربى فقط، وهو المنظور الذى يقيم الحداثة على تخوم العصور الوسطى ومع بدايات عصر النهضة التى تنبثق مبكرة فى إيطاليا ثم تأخذ فى الانتشار غربًا. وذلك أن تحديث الشرق لا يتم فى لحظة واحدة؛ إلا أنه لم يأخذ

انطلاقته -كما قلنا- إلا من خلال عمليات من الصدام الفكرى والسياسى والاجتماعى والاقتصادى مع الدول الأوربية الغازية. وما نرمى إليه من هذا القول، هو أن تحديث الشرق، وبوجه خاص فى إطار حركة التصنيع وبناء دولة المؤسسات التمثيلية الحديثة بما يتلاءم مع مفاهيم الترشيد والتخطيط وبلورة رؤية تاريخية متكاملة للتقدم والنمو الاقتصادى والاجتماعى تربط الحاضر بالمستقبل، وأخيرًا بما يتكامل مع إبراز صياغة ديموقراطية لعلاقة الفرد بالمجتمع والدولة(٣٠)؛ لم يتم قط عن طريق التطور الذاتى للمجتمعات الشرقية؛ وإنما عن طريق التأثر والتلاقح مع المجتمعات الغربية الليبرالية، حتى ولو كانت هذه العلاقة قد اتخذت فى البداية -ومازالت، عن طريق الهيمنة الاقتصادية والتكنولوجية والمعلوماتية المتقدمة- صفة الاستغلال المنظم والسيطرة الكولونيالية الشاملة.

لذلك نرى أنه من الصعب قبول دعاوى من ينادون بحلول ذاتية محضة، أو مهاترات من يصيحون عند كل صغيرة وكبيرة بمخاطر "**الغزو الفكرى**"، بل وبما سمعنا عنه بآخرة "**التلوث الفكرى**". ولا نشك فى أن هذه الدعاوى قد يكون مصدرها الغيرة الوطنية أو الحمية الدينية، ولكنها مجرد عبارات جوفاء لا تقدم ولا تؤخر؛ فالأفكار والتصورات لا يمكن حبسها أو إقامة الحواجز والجسور حولها فى عصر الثورة المعلوماتية والأقمار الصناعية وأجهزة الإرسال المفتوحة على المحطات العالمية. من ثم، فالرؤية الرشيدة للمستقبل تستوجب إعادة صياغة مناهج

تعليم اللغة العربية والثقافات الوطنية بعامـة، كمـا تتطلـب تثويـر وعقلنـة النظم التعليمية، والتضافر فى سـبيل إنشـاء قـاعدة علميـة عريضـة يكـون هدفها تزويد العالم العربى بقاعدة إنتاجية تُؤَمِّن مستقبله بـدلاً مـن إهـدار الأموال الطائلة على السلع الاستهلاكية واستثمارها فى صناعات هامشية قصيرة المدى ليس الهدف منها استخدام العمالة المدربة الموجودة أو توفـير فرص العمل للجميع، بقدر ما هو تحقيق للعائد السريع والـثراء الطفيلـى. من ثم يظل دور المثقف، لا أقول "العضوى" وإنمـا الملـتزم بقضايـا وطنـه والمزود برؤية مسـتقبلية مفتوحـة علـى متغيرات العـالم وحركـة التـاريخ والمدرك لضرورات التعايش مع الثقافات المختلفة والمغايرة من غير تعصب أو تحيز ضيق، دورًا أساسـيًا فـى تكويـن النـشء وبنـاء الـرأى العـام بنـاءً عقلانيًا يقوم على التسامح والتضامن بين الشعوب.

هوامش البحث

(1) L'originalité des cultures - Son rôle dans la compréhension internationale. UNESCO, 1953.

ولقد أورد أنور عبد الملك فى دراسة له (**الإبداع والمشروع الحضارى**. كتاب الهلال، القاهرة، ١٩٩١، ص ٧٩.) تصنيف اليونسكو للمناطق الثقافية الكبرى فى العالم وهى:

١- **منطقة أوروبا وشمال أمريكا** ويشمل كذلك جنوب أوقيانيا.

٢- **منطقة آسيا وأوقيانيا** ويشمل آسـيا الشـرقية والوسـطى والجنوبيـة والجنوبيـة الشرقية والجنوبية الغربية وأوقيانيا، أى دائرة المحيط الهادى ماعدا جنوبه الغربى.

٣- **منطقة أمريكا اللاتينية**

٤ - منطقة العالم العربى

[٢] د. أحمد صبحى: "بين الفلسفة والطب"، **الفكر العربى**، العدد الثالث والستون، كانون الثانى (يناير)- آذار (مارس) ١٩٩١، ص ص ١٤ - ٤٥.

يشير أستاذنا الدكتور أحمد صبحى فى هذه الدراسة القيمة عن "الأسس الفلسفية لنسق طب الخبرة" (الطب التجريبى) إلى قول د. يوسف مراد الذى يوضح فيه بأن شخصية الطبيب قد تجمع بين الطب والفراسة والسحر والتنجيم، وذلك فى العصرين القديم والوسيط. انظر ص ٢١.

[٣] Jürgen Habermas, Connaissances et interêt. Paris, Tell Gallimard, 1976 pp 9-20

(للترجمة)

[٤] د. نبيل على: **العرب وعصر المعلومات.** عالم المعرفة (١٨٤)، الكويت ١٩٩٤.

يبدو أن معدل ترجمة الكتب الأجنبية فى مصر لا يتجاوز المائة فى العام مقابل ١٨ ألف كتاب يترجمها الأتراك، كما يقول الدكتور نبيل على نقلاً عن إحصائية لأحمد عبد المعطى حجازى فى عدد الأهرام ٢٠ / ١٠ / ١٩٩٣. إلا أننى أشك فى صحة الرقم المذكور بالنسبة لتركيا. انظر الكتاب ص ١٩.

[٥] **المرجع نفسه**: يقول الكاتب بأن «كلفة التعليم على مستوى الوطن العربى عام ٢٠١٥ تقدر بـ ١٥٤ مليار دولار أمريكى» ص ١٩.

[٦] السيد يس: **التغيرات العالمية وحوار الحضارات فى عالم متغير.** كراسات استراتيجية - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، رقم ١٤، مارس ١٩٩٣.

[٧] **المرجع نفسه**، ص ص ١٧ - ١٨.

[٨] د. نبيل على، **المرجع المذكور**، ص ٢٣٤.

[٩] إسماعيل صبرى عبد الله: **وحدة الأمة العربية- المصير والمسيرة**، القاهرة، الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٥، ص ١٩.

[١٠] Serge Moscovici, Essai sur l'histoire humaine de la nature. Paris, Flammarion, 1968, p.6.

[11] Alexis de Toqueville, **L'ancien Régime et la révolution**, cité et discuté par Roger Chartier, dans **Les Origines Culturelles de la Révolution Française**. Paris, ed. du Seuil, 1990, pp. 20 - 25.

[12] بيتر جران: **الجذور الإسلامية للرأسمالية – مصر ١٧٦٠ – ١٨٤٠** (ترجمة محروس سليمان)، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر ١٩٩٢.

[13] محمود محمد شاكر: **رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا**. القاهرة، كتاب الهلال، ١٩٩١ (نشرت فى البداية كمقدمة عامة لدراسة المؤلف عن المتنبى).

[14] محمد حسنين هيكل: **مصر والقرن الواحد والعشرون**، دار الشروق ١٩٩٤، ص ص ٢٤ – ٣١.

[15] لقد عبر الدكتور إبراهيم بدران عن هذه الحقيقة أصدق تعبير حين قال: «فقد أدى غياب المفهوم التاريخى لنظام العلم أن انزلقت المؤسسة العلمية العربية والعقل العربى فى اتجاه المحاكاة والتقليد فى العلوم سواء من حيث المسافات أم من حيث البرامج أم من حيث البرامج أم من حيث القفز إلى نهايات العلوم دون وجود أرضية علمية مناسبة للاستفادة من هذه النهايات ودون أن يكون لكل ذلك صلة بالواقع الاقتصادى أو الاجتماعى. لقد نشأت فى الوطن العربى نزعة واضحة فى هذا المجال هى "العلموية"، وأصبحت تشكل جزءًا من العقلية العربية وبخاصة النخبة المتعلمة والمتخصصة، ومؤدى العلموية أن الوسيلة إلى التقدم الحضارى هى فى تداول «أرقى وأحدث النظريات العلمية فى العلوم من كيمياء وفيزياء ورياضيات وبيولوجيا ووراثة وجيولوجيا وإلكترونيات وفضاء، وفى تدارسها وتعليمها دون التعرض للأسس الفلسفية التى تقوم عليها هذه التطويرات أو القفزات العلمية....» انظر، د. إبراهيم بدران: "مفاهيم العلم فى العقلية العربية"، **أدب ونقد**، العدد ١١٤، فبراير ١٩٩٥، ص ٢٦.

[16] د. محمد على الكردى: **نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢.

[17] انظر المرجع رقم (١) وبوجه خاص بحث "ستيوارت كيرلى" عن "**الثقافة اليابانية**"، ص ص٩٣– ١٣٢

(18) **المرجع نفسه**، ص‌ص ٩٣ - ١٠٨.

(19) **المرجع نفسه**، ص‌ص ١١٧ - ١٢٤.

(20) **المرجع نفسه**، ص‌ص ١٢٤ - ١٣١.

(21) شيه هسيانج شن: "تأملات حول الثقافة الصينية"، انظر **المرجع نفسه**، ص‌ص٤٤- ٤٦.

(22) **المرجع نفسه**، ص‌ص ٥٤ - ٧٠.

والإشارة إلى النواسية والعلائية من وحى تفسيرات طه حسين لفكر أبى العلاء المعرى وموقفه من الحياة "أم دفر".

(23) د. محمد على الكردى: "**موقع الفكر العربى من الفكر العالمى**"، مجلة إبداع، العدد الثانى عشر، ديسمبر ١٩٩٤.

(24) تشيه هسيانج شن، **المرجع نفسه**، ص‌ص ٨٠ - ٩٠.

(25) ب. ل. أتريا: "الثقافة الهندية"، **المرجع المذكور**، ص‌ص ١٣٥ - ١٣٦.

(26) **المرجع نفسه**، ص‌ص ١٣٧ - ١٤٠.

(27) **المرجع نفسه**، ص ١٤٢.

(28) **المرجع نفسه**، ص‌ص ١٤٣ - ١٤٧.

(29) **المرجع نفسه**، ص‌ص ١٦٢ - ١٦٩.

(30) هذه مفاهيم -كما نرى- بعيدة كل البعد عن ضروب التقدم المادى التى حققتها عن طريق القسر الحضارات القديمة التى عُرفت، فى إطار التفسيرات الماركسية، بنموذج "نمط الإنتاج الآسيوى" والتى يُسحق فيها الفرد تحت وطأة الدولة ومؤسساتها المكلفة بتحصيل "الضريبة - الريع". انظر فى ذلك: "إشكاليات التكوين الاجتماعى والفكريات الشعبية فى مصر"، مركز البحوث العربية، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، قبرص، ١٩٩٢.

٣- حول الشخصية العربية في مصر

يذهب بعض الكتاب المصريين البارزين، مثل السيد يسن، الذين اهتموا بدراسة الشخصية المصرية، وبوجه خاص على المستوى القومى، إلى أن دراسات الشخصية تعتمد فى فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية على "الأفكار النمطية"، وإلى أنها أخذت تتجه بعد هذه الحرب إلى تحبيذ المنهج العلمى، وبوجه خاص منهج أو مناهج العلوم الاجتماعية.[1]

ويصعب فى الحقيقة قبول هذا القول على علاته إذ إن دراسة الشخصية على مستوى الشعوب، حتى وإن اتسمت ببعض السمات الأيديولوجية الصارخة، لم تغب عن نظر علماء الاجتماع

---

[1] السيد يسن: **الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر**، مكتبة مدبولى، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٩١، ص ٥١.

والأنثربولوجيا، بل وكثير من كتاب القرن التاسع عشر من أمثال الكونت "جوبينو" (١٨١٦-١٨٨٢) صاحب المبحث المشهور: «**بحث في اللامساواة بين الأجناس البشرية**» (١٨٥٣-١٨٥٥) و"ارنست رينان" (١٨٢٣-١٨٩٢) الذى عُنى فى دراساته عن «**حياة المسيح**» وفى اللغات السامية بالتمييز بين العقلية السامية والعقلية الآرية. إلا أن هذه الدراسات كانت تنصب، فى الأغلب، على تحديد الفروق بين عقليات أو ذهنيات الشعوب، ولعل أشهرها دراسة "لوسيان ليفى برول" عن «**العقلية البدائية**».

ولقد شكلت هذه الدراسات الخلفية الأساسية، وإن اتسمت بنزعتها العرقية والإمبريالية، لقيام مفهوم الشخصية الجمعية أو القومية التى تعنينا هنا فى المقام الأول. غير أن إضافة مفهوم "الشخصية" إلى الشعوب أو الأجناس البشرية كان له دوره الكبير، فى نظرى، فى تعميق المنظورات الذهنية البحتة أو المجردة وذلك بإضافة البعد النفسى إليها، وما كان ذلك ليتم إلا ببلورة علم جديد هو "علم النفس الاجتماعى". ومن ثم تأخذ نظرية "إبراهام كاردينر" عن "الشخصية الأساسية" ومفاهيم زميله ومعاونه "رالف لينتون" عن الحدود النفسية للمجتمع (١٩٤٥)، وأعمال "إريك فروم" الذى يجمع بين النزعة الماركسية والفرويدية فى تحديد الطابع الاجتماعى- النفسى للشخصية كل أهميتها.

ولقد أشار الباحث "السيد يسن" فى دراسته سالفة الذكر إلى المجهودات النظرية العربية فى هذا المجال، وأشاد بعدد إبريل من مجلة "**الفكر المعاصر**" - التى كان يشرف على تحريرها الدكتور أحمد أبو زيد- المكرس لدراسة الشخصية المصرية، وبأعمال الدكتور الجليل حامد عمار وخاصة فى دراسته عن «**الشخصية الفهلوية**». وأريد أن أضيف إلى هذه المجموعة من البحوث القيمة دراسة الدكتور ميلاد حنا: «**الأعمدة السبعة للشخصية المصرية**» (دار الهلال، ١٩٩٣) وربما، على سبيل التفكه، هذه الدراسة المثيرة التى آثر مؤلفها إغفال اسمه وعنوانها «**تراث العبيد**».

وليس من شك فى أن دراسة حامد عمار، التى يغلب عليها طابع الجد، ودراسة المؤلف المجهول الاسم عن صورة الشخصية المصرية ذات البعد المملوكى، التى يغلب عليها أسلوب النقد اللاذع والفكاهة، تنتميان إلى الحقل الاجتماعى وما يقتضيه هذا الحقل المعرفى من استقصاء للبيانات وجمعها واستخلاص -وإن كان يحدث أحيانًا العكس بحيث تسبق الرؤية البحث- رؤية محددة بقدر الإمكان لهذه الصورة أو هذه الهوية الجمعية.

أما دراسة الدكتور ميلاد حنا فتشكل رؤية ثقافية تقوم على إبراز نقاط التواصل عبر التاريخ فى صورة أعمدة أساسية للشخصية المصرية، وهى بالطبع ليست أعمدة أو أسسًا قبلية -كما قد يُتخيل-

وإنما هى أسس قامت على نتائج اجتهادية يتوصل إليها الباحث عن طريق الاستقراء والتأمل وهى تتشكل فى نظره من الأبعاد التالية: البعد الفرعونى والبطلمى والرومانى والقبطى والإسلامى والعربى والمتوسطى والأفريقى، وهى رؤية تغلب عليها النزعة التوفيقية المألوفة فى أنماط تفكيرنا نحن المصريين.

أما بالنسبة "للشخصية الفهلوية" للدكتور حامد عمار فيغلب عليها النمط الاجتماعى، وأهم سمات النمط "الفهلوى" فى رأى صاحبه هى النقاط التالية:

١. القدرة على التكيف السريع والمرونة والفطنة كصفات إيجابية، والمسايرة والمجاملة كصفات سلبية؛

٢. اللجوء إلى النكتة للتنفيس أو الترويح عن النفس؛

٣. المبالغة فى تأكيد الذات والقدرة الفائقة على تجاوز الصعاب؛

٤. استنكار السلطة فى دخيلة النفس والميل إلى التملص من المسئولية؛

٥. الميل إلى العمل الفردى والنفور من العمل الجماعى؛

٦. الرغبة فى تحقيق الأهداف بأقصر الطرق.

وبالنسبة لدراسة تأثير العقلية المملوكية على الشخصية المصرية، فهى تشكل رؤية وجود فوقية أشبه برؤية "ماكس فيبر" للعقلية البروتستانتية وتأثيرها على التنمية الرأسمالية مع فارق أساسى وهو كون

العقلية الأخيرة عقلية دينامية إيجابية بينما الرؤية المملوكية بالغة السلبية، ولذلك يسمى الكاتب دراسته «**تراث العبيد**»، وهو التراث الذى يستنبط منه السمات السلبية التالية:

١. عقلية الشك والعادات الملتوية ("الدبوس" - "الزنبة" - "بتوع فلان") والدسيسة والوقيعة.

٢. ظاهرة النفاق وعلاقتها بالسلطة القهرية عبر التاريخ ("عيونى لك" - "من غيرك نعمل إيه" - "يا عسل").

٣. ظاهرة النزاهة تتحول إلى سلوك "النزهى" (من النزهة) الذى يعيش عيشة مترفة ومنعمة وقد لا يعرف مصدر ثروته؛ وحول هذا المعنى يدور المأثور الشعبى المعروف: «مال الكنزى للنزهى».

٤. الاقتصاد الاشتراكى خلال الفترة الناصرية تحول إلى اقتصاد "ريع" و"طرخانية" و"سباهية" حيث يربح من لا ينتج؛ والاقتصاد الرأسمالى يصبح طفيليًا استهلاكيًا ولا يتجاوز دور الوسيط.

٥. انعكاس هذا التراث التخريبى على عقلية الشعب المطحون يبرز من خلال ظاهرة السلبية بسبب قلة الدخل ومن خلال ظاهرة "الدرويش" فى التراث المملوكى، ذلك أنه إذا كانت حياة المملوك تقوم على السلب والنهب واغتصاب الأعراض فى مجتمع لم يكن يتسم بقواعد الانضباط، فإن هذه العشوائية تمثلها على مستوى

الانفلات والهروب من الواقع والعقلانية شخصية الدرويش الذى يسعى إلى النجاة عن طريق الشعوذة والخوارق والتحلى بالكرامات والاتصال بالجن وإلغاء الزمن بالتنقل عبر الماضى والحاضر والمستقبل.

وليس من شك فى أن تركيز الدراسة على السمات السلبية للشخصية ينتهى بتضخيمها وإعطائها حجمًا يتجاوز فعاليتها الحقيقية فى الواقع الاجتماعى، خاصة وأن المجتمع نسق دينامى تتفاعل فيه وتتوازن الظواهر السلبية مع الظواهر الإيجابية، وعيب الدراسة الأخيرة بوجه خاص إسقاط أوجه النقص على تصور مسبق لطائفة المماليك مع نسيان الظروف الاقتصادية والاجتماعية التاريخية التى لعبت دورًا أساسيًا فى تشكيل الظواهر السلبية التى تمثل، فى واقع الأمر، ضروبًا من التحايل على الظروف الموضوعية القهرية ونوعًا من التفنن فى ابتكار المهارات والوسائل الملتوية التى تتيح للفئات غير المنضبطة الإفلات من حتميات الواقع ووطأة الظلم الاجتماعى الصارم.

ونحن إذا حاولنا الآن تقويم أو تقييم المنهج العلمى الذى اتبعه الباحثون الغربيون أو العرب فى قياس وفهم "شخصية" أو هوية الشعوب، نرى أنه قد تطور من المنظور الإثنوغرافى (الأنا - الآخر على أساس من الاختلاف الجذرى) إلى المنظور الاجتماعى وهو المنظور الذى تم فيه دمج البعد النفسى بواسطة علم النفس الاجتماعى أو ما يسميه

الأنثربولوجيون "الأنثربولوجيا الثقافية" وأيضًا البعد النفساني بواسطة التحليل النفسي للظواهر الثقافية (مثل أعمال جيزا روهيم).

من ثم يتبين لنا أن المنهج العلمي الذي يعتمد التفكير العقلاني منهاجًا له ليس بالمنهج المحدد أو الثابت، ذلك أن عقلانيته نابعة مما حددته لنا في الأغلب المناهج الوضعية في الغرب، أي أنها عقلانية تقوم على الربط بين العلل والمعلولات وتفسير الظواهر بتحليل مكوناتها وأسباب نشأتها والظروف الموضوعية التي برزت من خلالها. وإذا كان التفكير العلمي الوضعي ينصب -كما نرى- على دراسة وتحليل المكونات الموضوعية أو الفعلية للظواهر وتحديد السلوك على هذا الأساس، إلا أنه لا يتطابق إلا مع مرحلة بداية العلم الحديث في أوائل القرن التاسع عشر، كما يقوم على سلخ الموضوع الذي نعني بتحليله ودراسته من سياقه التاريخي والاجتماعي. ولقد أثبتت المنهجية العلمية فيما بعد، خاصة في مجال الدراسات الاجتماعية والنفسية والإنسانية، ضرورة الاهتمام بدراسة العلاقات بين موضوع البحث والإطار الكلي الذي نعالجه من خلاله، كما بينت لنا أهمية الإطار النظري الذي نطرح من خلاله القضايا والمشاكل، الأمر الذي لا يُلقي الضوء فحسب على الظاهرة المدروسة في خارجيتها وإنما أيضًا على طرائق فهمنا لها وإدراكنا لخصائصها ومكوناتها.

على هذا النحو يمكننا فهم سلوك الآخر أو المغاير ليس من خلال منظور واحد يتسم بالموضوعية العلمية القسرية (النظرة الوضعية) وإنما من خلال النسق الذى ينبثق فيه ويتلاحم مع بقية عناصره ومكوناته عبر مجموعة من العلاقات المتشابكة. ولقد استطاع "كلود ليفى-ستروس"، مؤسس الأنثربولوجيا البنيوية"، فى ضوء هذا المنهج، التمييز بين الفكر الغربى "المروَّض" وبين الفكر "الوحشى" من غير إطلاق لأحكام القيمة وإنما كضربين من المداخل الاستراتيجية التى تختلف فعاليتها، بالنسبة للشعوب، وفقًا للظروف والأطر الثقافية الكلية التى تعيش فيها أو تمر بها. من ثم يتأكد لنا أن الفكر الغربى -الحديث بوجه خاص- له منطقه التحليلى القائم على العلية والتحليل العقلانى الموضوعى، أما الفكر المغاير فله أيضًا منطقه ولكنه منطق غير ظاهر ويحتاج إلى عملية إعادة بناء لإدراك قوانينه الوظيفية.

وليس من شك فى أن الفكر المغاير، الذى يطلق عليه "كلود ليفى-ستروس" صفة الوحشية، هو فكر المجتمعات البدائية سواء الهندية الأمريكية، التى سيطرت عليها القوى الأوروبية الغازية منذ القرن السادس عشر، أو الأفريقية منذ هيمنة الاستعمار الغربى على العالم خلال القرن التاسع عشر.

ولا شك أن محاولة "ليفى-ستروس" تنطلق من حسن النية وتفترض احترام ثقافات هذه الشعوب على أساس من فهم ظروفها

التاريخية، بل والإعجاب بما أبدعته من تقنيات وحلول -حتى ولو كانت أولية بالنسبة للحضارة الصناعية المعقدة- لمواجهة هذه الظروف البالغة الضراوة والصعوبة. إلا أن بعض الدارسين، سواء أكانوا من الغربيين أو بعض العرب، يخلطون بين اكتشافات الأنثربولوجيين لما أُطلق عليه تباعًا "العقلية البدائية" (لوسيان ليفي-برول) ثم "الوحشية" (كلود ليفي-ستروس) وما تقوم عليه هذه العقلية من توظيف مكثف للخرافة والأسطورة فى فهم حياتها وترتيب العالم المحيط بها وبين ما سموه فى عُجالة بالفكر الغيبى الذى يحاول البعض سحبه على الشعب المصرى والشعوب العربية.

وأنا أعتقد أنه منعًا للبس واختلاط المفاهيم علينا أن نميز بين مفهوم الغيب كما تتطلبه العقائد السماوية والذى يقابله فى الفكر الفلسفى الأصيل مفهوم "العلو" أو التسامى، وبين مفهوم "الخرافة" الذى يقابله فى الاعتقادات الوثنية القديمة مفهوم "المحايثة". وفكر المحايثة، الذى نشير إليه، هو أساس الرؤى الحلولية التى نجدها عند بعض المتصوفة تحت مسمى "وحدة الوجود" وعند بعض الفلاسفة الغربيين مثل "سبينوزا"، وهو فكر -كما يذهب "مارسيل جوشيه"[1] - ملازم لطبيعة التصور القديم الذى ينكر الذات ليؤكد الكليات، ومن ثم تصبح هذه الكليات هى الأوليات المؤسسة للكيانات الاجتماعية وتصبح العقائد نوعًا

[1] مارسيل جوشيه، تبدد سحرية العالم، باريس، جاليمار، ١٩٨٥.

من الدَّيْن نحو الأجداد أو الأبطال المؤسسين، وغالبًا ما تتجسد هذه العقائد فى مجموعة من الشعائر والطقوس التى تؤديها القبائل البدائية إجلالاً لهؤلاء الأبطال والأجداد الأوائل، وغالبًا ما تصبح حياتها اليومية نوعًا من التكرار لماضيها السحيق والمؤسس؛ ومن ثم تنشأ فكرة العودة الأبدية التى فطن إليها أول ما فطن العالم الكبير "مارسيا إلياد" مؤرخ العقائد والديانات القديمة. وتُفسر فكرة العودة الأبدية هذه، التى يُرمز إليها أحيانًا بصورة الثعبان الذى يعض ذنبه (الأوروبوروس)، على أنها نوع من تجاوز تاريخية الزمن التى تعنى التغير والتدهور، وضرب من العيش فى إطار من الأبدية المطمئنة والحامية من الصراع الاجتماعى والتناحر الداخلى بين أفراد القبيلة. ويرى "جوشيه" أن أول خلخلة بين البعد الغائب (القديم - الجمعى - المصدرى - المؤسس) وبين البعد الاجتماعى هى التى ستطرح مدى "التطابق" بين البُعدين الغائب والماثل، وذلك من حيث تمثيل المؤسسات الاجتماعية لإرادة الأبطال أو الأجداد الأوائل ومن حيث مدى تطابق إرادة السلطة الحاكمة، التى غالبًا ما تتسم بمظاهر القهر والقمع والإلزام، مع إرادة الآلهة أو الأجداد المؤسسين. ولكن الذى يتغير هنا لا يمكن فهمه إلا فى إطار من الانسلاخ عن طرائق الفكر القديم نفسه الذى يقوم على إنكار الذات والفردية، وفى ضوء التحول إلى إطار تصورى مغاير، يعده "ياسبرز" تحولاً أو ثورة محورية فى الفكر البشرى، يقوم على تأسيس المعرفة كنوع من التملك الذاتى للعالم

الخارجى، ولعل هذا ما يتزامن مع أول صدع تحدثه فى بنية التصور الديانات الموحاة التى تضفى صفة الذاتية المطلقة على مبدأ الألوهية، كما تؤسسه فى الفلسفة اليونانية فكرة التجاوز، تجاوز الوجود الطبيعى إلى عالم المثل غير المرئى عند أفلاطون وإلى المحرك الأول عند أرسطو.

معنى ذلك أن الكائن البشرى لا ينفصل فى فكر المحايثة (immanence) عن الطبيعة والكون، كما أنه لا يعى وجوده فى صورة ذاتية مستقلة عن الآخرين، وإنما جُل ما يدركه هو كونه عنصر فى نسق جمعى أو نظام كلى عليه أن يقبله كما هو عليه وإلا تعرض لثورة العناصر الطبيعية عليه وغضب الأجداد والآباء المؤسسين الذين يُضفى عليهم صفة القداسة والإجلال. أما فكر التجاوز أو العلو (transcendance) فيفترض القدرة على تجاوز الطبيعة أو الانسلاخ عنها والوصول إلى فكرة الإله الواحد المبدع للتعدد الظاهرى.

إن فكرة التجاوز أو العلو لا يمكنها أن تسود إلا مع قدرة الفكر البشرى على الانبثاق فى صورة ثنائيات ملازمة لطبيعة الوعى نفسه: علاقة الخالق بالمخلوق والروح بالجسد والدين بالطبيعة؛ كما أنها تشكل انبثاق قدرة لامتناهية لدى الإنسان على تأمل ذاته وما يحيط به من ظواهر الطبيعة واكتشاف دوره أو وظيفته أو غايته فى هذه الحياة. كما أن فكرة "الغائب" أو "الغيب" ملازمة لفكر التجاوز أو العلو تلازمًا وثيقًا، وذلك لضرورة عملية التأسيس التى يفرضها على الإنسان إدراكه

لذته كذات فانية، مهددة بالموت، ومن هنا نفهم أهمية شعائر الموت فـى معظم الحضارات القديمة.

لقد طور الفكر الفلسفى، بجانب الفكر الدينـى، فكـرة التجـاوز هذه، إذ ليس هناك تأمل فلسفى حقيقى من غير طرح الأسس التـى يتـم بفضلهـا التمييـز بـين الظـاهر والبـاطن والحـاضر والغـائب، ورد التعـدد الظاهرى إلى وحدة الإدراك وقوانينه، والوحدة، كمـا نعلـم، هـى أسـاس عملية الفهم الذى لا يتم إلا بتجاوز شعاث المحسوسات. ومن المعروف أن "أفلاطـون" مـيز بـين العـالم الواقعـى وبـين عـالم المثـل (الخير والحـق والجمال)، كما ميز "كانط" بين الأحكام القَبْلية والبَعْدية، و"هيدجر" بين المستوى "الأنطولوجى" ، أى الأولانى المؤسس والغائب فى الوقت نفسه لأنه لا يبرز إلا عن طريق الفكر ووضع العالم الظاهرى بين قوسين، وبـين المسـتوى "الأونطيقـى" ، أى الوجـود الزائـف أو الوجـود المباشـر الـذى لا يُفهم معناه إلا بتجاوزه.

على هذا النحو، يمكننا التمييز بين مفهوم "الغيب" وبين مفهـوم "الخرافة"، فالغيب هو مبدأ تأسـيس الوجـود ولا يتـم إلا بتجـاوزه بينمـا الخرافـة هـى التفسـير البدائـى لطبيعـة محايثـة لحيـاة الإنسـان، أى لطبيعـة مشخصة وملاصقة لـه بحيـث لا يمكنـه الفصـل بـين وجـوده وبـين سـائر المخلوقات والكائنات.

ومن ثم يمكن رد الرواسب الخرافية فى العقلية العربية التى توجد أحيانا على مستوى الطبقـات الشـعبية أو الريفيـة أولاً إلى غيـاب المعرفـة العلمية، وثانيًا إلى التراث اللاعقلانى الذى يُرجعه محمد عابد الجابرى فى دراساته عن بنية أو تكوين العقل العربى إلى المؤثـرات "العرفانيـة" التـى كانت منتشرة قبل الدعوة الإسلامية.

فهــــرست

الصفحة